EDICIONES PENÍNSULA


9 788429 732924

THOMAS HOBBES ❯ LIBERTAD Y NECESIDAD 45

THOMAS HOBBES

LIBERTAD Y NECESIDAD

Y OTROS ESCRITOS



NEXOS

THOMAS HOBBES

LIBERTAD Y NECESIDAD

Y OTROS ESCRITOS

Edición y traducción
de Bartomeu Forteza Pujol

EDICIONES PENÍNSULA

Cubierta de Josep M. Mir.

Primera edición en «Nexos»:
septiembre de 1991.

Impreso en Libergraf s/a., Constitució 19, 08014-Barcelona.
Depósito legal: B. 23.731-1991.
ISBN: 84-297-3292-6

INTRODUCCIÓN

La fortuna del filósofo Thomas Hobbes ha sido desigual y no muy positiva. Quien se presentaba como pionero de la Óptica; quien trabajó durante la mayor parte de su vida en construir un edificio filosófico unitario que pusiera las bases modernas de todo el saber humano, desde la lógica hasta la filosofía política, pasando por la matemática, la ontología, la filosofía natural, la psicología y la moral; quien polemizó con los mejores matemáticos de su época manteniendo sus tesis constructivistas; quien intentó oponer una nueva teología, de acuerdo con la nueva Iglesia y la nueva ciencia, a la caduca teología escolástica, hoy es conocido generalmente sólo como el autor del *Leviatán*. Su imagen es la del ideólogo del Estado burgués con tintes totalitaristas que difunde su pensamiento mediante frases ingeniosas y chocantes, como «*homo homini lupus*» o «*bellum omnium contra omnes*». Resulta que Hobbes no fue un hombre afortunado. Descartes, a pesar de los buenos oficios de amigos comunes, siempre lo trató con menosprecio y hasta lo tildó de plagiario; su *Dióptrica* dejó en la penumbra los trabajos ópticos de Hobbes, y su genio matemático impulsó un nuevo camino —el análisis— que Hobbes rechazó porque no «mostraba» la proporción geométrica ideal; este enamorado de la construcción euclidiana, se ganó los insultos y el desprecio de Seth Ward y de John Wallis, lo que influyó para que nunca fuera recibido como miembro de la Royal Society; su doctrina sobre las pasiones del hom-

bre no destacó sobre el resto de los planteamientos mecanicistas contemporáneos; y por último, sus trabajos teológicos no fueron tomados en consideración por provenir de un filósofo sospechoso de ateísmo. A todo eso hay que sumar los avatares y las controversias de tipo político, como testigo y protagonista intelectual de la Revolución Inglesa y la guerra civil. Así, Hobbes, que nació bajo el signo del miedo, y que disfrutó de un carácter fuerte, mezclando sus tiempos de reflexión con reacciones destempladas y espléndidos momentos de humor, pudo decir al ver, con más de noventa años a sus espaldas, cómo se acercaba la muerte: «Me alegro de entrever un agujero por el que poder escapar de este mundo.»

Es indudable la influencia de nuestro autor en muchos pensadores del siglo XVII y del XVIII, pero la fortuna póstuma de sus obras determinó que fueran quedando casi relegadas al olvido las que no trataban de filosofía política. Mientras el *De Cive* y el *Leviatán* conocieron y conocen numerosas ediciones y traducciones, el resto de su producción ha sido escasamente difundido y traducido, lo que ha traído como consecuencia que su pensamiento filosófico no político sea poco y a menudo mal conocido. Algunas razones pueden aducirse que expliquen este fenómeno, aunque sea parcialmente. En primer lugar, el éxito tremendo de sus dos principales obras políticas, al que hay que añadir el de los *Elementos de derecho natural y político*, que ya circulaban manuscritos antes de la primera edición del *De Cive* (1642); éxito favorecido por los acontecimientos que sacudieron Inglaterra en este mismo período (Long Parliament, ejecución de Carlos I, guerra civil, protectorado de Cromwell) y por el asentamiento de un nuevo tipo de sociedad que entendía perfectamente —provocando en ella ya el aplauso, ya la irritación— el claro lenguaje de Hobbes. Para éste, sin embargo, la filosofía política no representaba una parte separada del resto de su pensamiento, no era sólo el fruto que se

desprendía de sus reflexiones inmediatas sobre los acontecimientos sociales, sino básicamente el resultado que obtenía a partir de sus principios filosóficos fundamentales cuando los aplicaba a la realidad sociopolítica; es por ello que concibió su obra como una trilogía, a la que denominó *Elementos de Filosofía* —título que reflejaba no sólo su admiración por Euclides, sino también la impostación axiomático-deductiva que pretendió dar a su filosofía—, sobre los Cuerpos, sobre el Hombre y sobre el Ciudadano; fue la presión que ejercieron los sucesos acontecidos en su patria lo que le obligó a publicar la tercera parte mucho antes de que apareciera la primera.

Este hecho está posiblemente en la raíz de la segunda razón que explica el poco éxito de su filosofía no política. Según se desprende de la lectura del *Breve Tratado sobre los primeros Principios*, hacia 1630 Hobbes había formulado ya una síntesis temprana de su pensamiento, síntesis que fue continua y gradualmente desarrollada, corregida y ampliada, como muestran diversos escritos y apuntes publicados recientemente, algunos de los cuales ofrecemos en esta compilación; a pesar de sus viajes y de sus trabajos de tutor y profesor, se dedica sin interrupción a reflexionar y a escribir; pero retoca y perfecciona sus escritos y no se atreve a publicar el *De Corpore*, su obra fundamental, por mucho que lo anime su amigo el Padre Mersenne, quien le habla de la expectación que hay en los círculos intelectuales de Europa por conocer la totalidad de su pensamiento. Los veinte años que van de 1630 a 1650 conocen una de las eclosiones intelectuales más apasionantes que ha conocido la humanidad: es entonces cuando hombres como Grocio, Harvey, Galileo, Gassensi, Descartes, Mersenne, Cavalieri, Fermat, Jansenio, La Peyrère, Pascal —junto con una pléyade de autores menos conocidos— publican sus principales obras alargando a ritmo trepidante el nuevo camino que habían abierto Copérnico, Bruno, Bacon, Kepler, Gilbert...; las teo-

rías se suceden y perfeccionan a medida que se va imponiendo una nueva visión y un nuevo método. Hobbes, cuyo nacimiento a la ciencia había sido tardío, parece no poder seguir el ritmo impuesto: de hecho, el *De Corpore*, publicado en 1655, en parte plantea y da respuesta a cuestiones de las que ya no se habla o que han recibido otro tratamiento más «actual»; parece como si Hobbes hubiera perdido su ocasión y hubiera llegado tarde al debate científico-filosófico: su libro cae en el vacío —como sucederá con el *De Homine* en 1658—, suscitando sólo polémicas marginales, aunque durísimas, sobre cuestiones matemáticas y problemas físicos. Estas circunstancias dejan en la penumbra el aspecto más importante del *De Corpore*: la recia reflexión lógica, epistemológica y ontológica que hace de Hobbes uno de los filósofos de primer orden.

¿Habría una tercera razón —una razón de tipo más intrínseco— que explicara el infortunio del filósofo inglés? Quizás. Pero esto nos llevaría a una extensa exposición de su obra que desbordaría los límites de esta introducción. Digamos solamente que Hobbes fracasa en su admirable esfuerzo —paralelo al de Descartes— por fundamentar filosóficamente la ciencia moderna. Su excesiva dependencia de un cierto aristotelismo, su ideal deductivista, la ausencia casi total de investigación experimental y el hecho de no conseguir una formulación adecuada que corresponda a una gnoseología empirista, le impiden lograr su propósito de «dar sentido» a la gigantesca labor que la razón está llevando a cabo en esta primera mitad del siglo XVII, propósito que se gestó, o por lo menos se consolidó, en su encuentro con Galileo en Arcetri en 1636. Como dice M. Malherbe en su libro sobre Hobbes, «su sitio en la historia de la filosofía podría ser llamado capital y modesto. Capital, porque su filosofía encierra la memoria del nacimiento de la filosofía moderna. Modesto, porque por un lado ella repite y, por otro, apenas comienza, ciega a sus propios descubrimientos».

Pero, más allá del éxito, una obra filosófica robusta es una aventura apasionante de la razón en abierto desafío consigo misma. La razón quiere por una parte comprender los objetos que se le proponen, pero la razón moderna sabe que esos objetos son su propia creación, son ella misma; y sabe que no podrá entenderlos plenamente si, a través de ellos, no conoce su propia configuración. De ahí que toda filosofía remita perpetuamente a la gnoseología y el filósofo intente con su razón asir los fundamentos y la misma naturaleza de la racionalidad viendo cómo ésta se desvanece en cuanto pretende mirarse. ¿Sísifo? ¿Alicia? Seguramente todo y nada. En cualquier caso, vida no autofundante, voluntad que se tensa y relaja, abriendo camino a ritmo desigual y azorándose cuando, en la oscuridad, no acierta a generar su propia luz.

El empeño y el logro de Hobbes está ahí, como un episodio singular en la historia del pensamiento. En julio de 1670, el filósofo —que tiene ya 82 años— recibe una carta escrita en Maguncia y firmada por un joven de 24 años del que él no sabe nada, G. W. Leibniz; en ella le dice que, al enterarse de que todavía vive, no quiere dejar de mostrar su admiración al autor de tantas obras memorables; y añade el máximo elogio que el viejo filósofo hubiera deseado oír veinte años antes y que quizás ahora sólo le arranca, al leerlo, una leve sonrisa: «no conozco a nadie —sin excluir a Descartes de divino ingenio— que haya filosofado de un modo más exacto, más claro y más elegante que tú». Hobbes no contestará la carta —en la que Leibniz le expone algunas objeciones importantes acerca de la doctrina de la sensación atacando, él también con elegancia, el materialismo del inglés—, pero al año siguiente sí escribirá dos obritas contra los matemáticos que le atacan, continuando así la agria y estéril polémica surgida a raíz de la publicación del *De Corpore*. Este hecho se nos antoja representativo. La producción filosófica, como toda

producción literaria, es algo para los demás. Su lectura, nuestra lectura, es la que le da ser y sentido. Su olvido, nuestro olvido, es una automutilación.

Este libro quiere ayudar a que se conozca mejor la parte olvidada del pensamiento de Hobbes mediante la traducción de cinco de sus escritos breves. Los tres primeros reflejan tres momentos importantes en la evolución del pensamiento de Hobbes y la consiguiente elaboración del *De Corpore*, y tratan, respectivamente, de los principios que rigen los procesos naturales y de una teoría de la sensación y el apetito, de los conceptos fundamentales de la filosofía, y de qué son el conocimiento y la voluntad humanos; los dos últimos ofrecen el pensamiento del autor acerca de dos cuestiones metafísicas clásicas: la libertad y Dios.

BREVE TRATADO SOBRE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

En 1889 Ferdinand Tönnies publica como apéndice a su edición de *The Elements of Law Natural and Politic* un manuscrito descubierto por él al que da por título *A short Tract on first Principles* (Frithiof Brandt lo denominará algunos años después *The little Treatise*). Lo atribuye a Thomas Hobbes y lo data en 1630. Las dos afirmaciones han sido puestas en duda por algún crítico, pero son aceptadas hoy por la mayoría.

Desde 1608 —acabados sus estudios en Oxford— Hobbes entra en contacto con la noble familia Cavendish como tutor del primogénito William, cuyos primos William (futuro duque de Newcastle) y Charles se convertirán en protectores de las ciencias y las artes siguiendo la tradición de la aristocracia isabelina; así, reunirán en su residencia de Welbeck Abbey un círculo compuesto por los mejores representantes de la intelectualidad inglesa de aquel momento: Walter Warner, Payne, Digby, Pell...; con ellos Hobbes leerá las obras más destacadas de la nueva ciencia, discutirá diversos puntos de vista y estructurará las bases de un pensamiento propio. El *Short Tract* no parece ser sino la redacción de estas bases, posiblemente elaboradas en conjunto pero asumidas totalmente, y muy posiblemente escritas, por nuestro filósofo.

El pensamiento de los componentes del grupo de Welbeck Abbey ha sido sólo parcialmente estudiado, pero constan la influencia y la admiración por los pioneros medievales Roberto Grossatesta y Roger Bacon, por Lord Francis Bacon, por los principales autores de la Escuela de Padua (Nifo, Zabarella), por Gilbert y Harvey, por Galileo; y junto a los científicos y los epistemólogos se lee a los lógicos y los matemáticos. De todo ello va emergiendo un pensamiento que se caracteriza por tres directrices: el mecanicismo como teoría comprensiva de la realidad natural; el racionalismo deductivo como método, y la metafísica aristotélico-escolástica como fuente de, por lo menos, parte del material terminológico y conceptual, lo que se explica si se tiene en cuenta que en el Oxford de finales del siglo XVI y comienzos del XVII se imparte la lógica según la propuesta renovadora de Ramus, pero en metafísica se usa la terminología aristotélica y se ofrece la interpretación que de ella hace Suárez. Hobbes seguirá fiel toda su vida a las dos primeras líneas, mientras intentará con dificultad desprenderse de las adherencias aristotélicas sin ser capaz de alumbrar, tampoco en lo que a la ontología se refiere, un aparato conceptual nuevo. Pero este alumbramiento no estará reservado al siglo XVII, que no ha sido todavía purgado por el escepticismo humano; y tras los efectos de la purga, ¿acaso será posible este alumbramiento? Sea como fuere, las tres características señaladas más arriba se reflejan claramente en el *Breve Tratado*.

Este opúsculo —que tiene toda la apariencia de ser la traducción literal inglesa de un original latino y que conserva en latín algunos términos técnicos— consta de tres secciones que mantienen entre sí una relación estrecha: los principios mecanicistas expuestos en primer lugar se aplican después al modo que tiene de comportarse la materia-luz y al consiguiente efecto que ésta produce en los órganos de la sensibilidad animal y humana. Todas las cosas son sustancias o accidentes; las sustancias, a las que se reconoce implícitamente la propiedad de la extensión, pues se les puede añadir y sustraer algo, y explícitamente la del movimiento, existen por sí mismas y pueden ser agentes o pacientes, según muevan localmente o sean movidas; los accidentes no pueden moverse a menos que se muevan las sustancias en las que tienen su ser. El movimiento se rige por el principio de inercia, según el cual todo permanece en el mismo estado en que se encontraba a no ser que sea tocado por otra sustancia a su vez movida, pues nada se mueve a sí mismo. Toda causa suficiente es necesaria, por lo que el concepto de libre agente implica una contradicción (Sección I).

La acción a distancia sólo puede ser producida o a través del medio que separa los dos cuerpos o mediante las especies que proceden del agente y, de hecho, así sucede en diversos casos; estas especies son sustancias que se mueven localmente y que son emitidas por los cuerpos continua e infinitamente; los movimientos de atracción y repulsión que se dan entre los cuerpos están causados por el acuerdo o desacuerdo que hay entre las especies (Sección II).

Los objetos propios de los sentidos, la luz, el color, el calor, etc., cuando son percibidos no son sino acciones de las especies sobre los espíritus animales a través de los órganos sensoriales; la sensación, por lo tanto, es el movimiento de los espíritus animales producido por las especies emitidas por los objetos externos presentes, y el fantasma es la acción que realiza el cerebro sobre los espíritus animales para reproducir la similitud o imagen de los objetos que ya no están presentes, acción que nace de la potencia que el cerebro ha recibido de las cosas externas sensibles. El acto de entender es también un movimiento de los espíritus animales causado por la acción del cerebro, pues comprender algo es tener su fantasma; la relación que se establece entre los fantasmas responde a la relación que se establece entre las cosas. El acto de querer es también un movimiento de los espíritus animales hacia el objeto que los mueve, es decir, que tiene potencia activa para atraerlos localmente; este objeto que atrae es llamado bueno, pues todo lo bueno es deseable y todo lo deseado supone una sensación o un entendimiento actual, de manera que lo bueno es o puede ser agente del movimiento que provoca en nosotros, es decir, del acto de querer; lo malo será, asimismo, lo que tiene potencia activa para repeler algo (Sección III).

Este resumen pretende sólo sugerir la riqueza que encierra el *Breve Tratado*. No es ésta la ocasión para hacer su examen crítico, pero sí debemos decir algunas cosas. Escrito en 1630, acusa la influencia de los estudios sobre la luz y la doctrina epistemológica de Grossatesta (1175-1253), la de *Il Saggiatore* (1623) de Galileo y la de Francis Bacon, especialmente en lo que al *act of sense* se refiere. Pero el escrito se dirige también contra unos adversarios: los epígonos del aristotelismo escolástico y su teoría de la sensación. La doctrina sobre los «fantasmas» queda suficientemente explicada en el *Breve Tratado*, por insatisfactoria que resulte. Aunque Hobbes rechazará pronto la teoría aquí defendida de la continua emanación de las especies procedentes de los cuerpos, su exposición supone, al negar el carácter inmaterial y representativo de dichas especies, un duro ataque a la teoría escolástica del conocimiento; las especies son, para Hobbes, sustancias movidas localmente que, a través de los sentidos, mueven los espíritus animales

y producen la sensación. Dichos «espíritus animales» son corpúsculos sutiles que se hallan en los órganos internos de la sensación y pueden moverse, dilatarse, etc., según sean presionados por la acción de las especies o de los objetos externos, como dirá más tarde Hobbes, o por la acción del cerebro; esta teoría, que nuestro autor recoge de Bacon, será mantenida en las obras posteriores de madurez. La sensación no es, pues, sino el movimiento de unas partes internas del cuerpo humano; con esta afirmación Hobbes niega la pretendida objetividad de las cualidades sensibles y establece las bases de la teoría mecanicista del conocimiento según la había planteado ya Galileo: los objetos sensoriales son acciones de los objetos externos sobre los sentidos, y tanto la sensación como las imágenes sensoriales, movimientos internos del cuerpo. Anotemos en este sentido que la expresión «forma inherente» *(inherent form)* hay que entenderla como «cualidad inherente» a las especies, es decir, como *cualidad sensible*; la naturaleza mecánica del acto de la sensación determina la subjetividad de la cualidad sensible, como determinará la subjetividad de la valoración ética.

Hobbes sí rechazará, en cambio, la doctrina que atribuye simpatía o antipatía a los cuerpos y las considera como causa de su mutua atracción o repulsión; al final del *De Corpore*, 25 años después de redactar el *Breve Tratado*, escribirá: «Quien diga que algo puede ser movido o producido por sí mismo, por las especies, por una potencia, por una forma sustancial, por una sustancia incorpórea, por antiperístasis (contraposición), por antipatía, por simpatía, por una cualidad oculta u otras palabras vacías de los escolásticos, lo habrá dicho en vano.»

LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO Y DE LA ACCIÓN

El segundo texto contiene unas notas, tomadas seguramente por Lord Edward Herbert de Cherbury, de una primera redacción de Hobbes de lo que sería la segunda parte del *De Corpore*, la que llevará el título de *Philosophia Prima*. Se trata muy posiblemente también de una traducción apresurada al inglés de un original latín; así lo denuncian tanto los latinismos terminológicos y sintácticos como las interpolaciones de palabras y oraciones latinas. Parece que hay que situar su redacción entre 1638 y 1639, es decir, después del tercer viaje de Hobbes al continente y antes de su largo autoexilio en Francia. Su título proviene de las primeras palabras que se leen en latín, situadas al margen.

Su valor documental es importante por cuanto nos ilustra acerca de la génesis del *De Corpore*. Sabemos, por la correspondencia con Sir Kenelm Digby, que Hobbes estaba trabajando ya en 1637 en la redacción de la *Logica*, o sea, de la futura primera parte del *De Corpore*, y un texto autógrafo de Hobbes de 1644 nos muestra una redacción avanzada de las dos primeras partes de su futuro tratado. *Los Principios del Conocimiento y de la Acción* nos dan testimonio, por tanto, del largo esfuerzo llevado a cabo por Hobbes en la redacción de la primera parte de su trilogía; su contenido pasará prácticamente en su integridad al *De Corpore*, excepción hecha de la introducción, cuyo estilo difiere del estilo habitual de Hobbes; el *De Corpore* precisará algunas expresiones, glosará algunos puntos y ampliará la problemática que históricamente se ha planteado en torno a algunos temas, pero no mostrará ningún cambio ni evolución en el pensamiento del autor. De hecho, *Los Principios* exponen la materia contenida en los capítulos VII al XII del *De Corpore*, pero omiten la temática de los capítulos IX y X que tratan, respectivamente, «De

la causa y el efecto» y «De la potencia y el acto»; la razón debe estar, tal como apunta J. Jacquot, en que estos dos capítulos debían constituir la segunda parte de este escrito, es decir, «Los principios de la acción», que se perdió o nunca fue anotada, ya que el manuscrito se interrumpe a mitad de una frase, al empezar la reflexión sobre la cantidad y las formas de determinarla.

La introducción que encabeza nuestro texto contiene tres puntos significativos: la idea baconiana de comparar la mente humana con un espejo; la división del conocimiento en original o experiencia de hecho y derivado o evidencia de verdad, división que Hobbes repetirá poco después en el capítulo VI de su *Human Nature*; y la célebre hipótesis aniquilatoria, según la cual, si el mundo desapareciera y sólo quedara un hombre, éste, a partir de las ideas e imágenes que ya poseía, podría construir el conocimiento científico, pues «nosotros no calculamos sino nuestros fantasmas e ideas». Para Hobbes la lógica es cálculo —suma y resta—, y la ciencia se construye mediante el cálculo a medida que se aplica el método de análisis y síntesis a las imágenes formadas en la mente a fin de descubrir su orden y sus conexiones. La imaginación, nos dice el filósofo inglés en esa introducción, «es todo cuanto ella busca», y «la memoria es el mundo». En el proceso cognoscitivo es el sujeto, por tanto, quien dispone y construye, y el objeto es lo definido por el sujeto. Desde su empirismo, Hobbes es consciente de la función activa que incumbe al sujeto, pero no por ello abre el menor resquicio a ningún tipo de idealismo; a lo conocido-definido le corresponde *algo* en la realidad, y algo material: «Cuerpo es todo lo que, independientemente de nuestro pensamiento, coincide o tiene la misma extensión que alguna parte del espacio», y la extensión o magnitud o espacio real «no depende de nuestro pensamiento como el espacio imaginario... Éste es un accidente de la mente, y aquélla, de un cuerpo

existente fuera de la mente». ¿Cómo da Hobbes el salto al realismo o, más concretamente, al corporalismo? Pues para él no existen sino cuerpos, únicas sustancias, mientras que los accidentes no son realidades, sino modos de concebir el cuerpo; la realidad espiritual entendida como incorpórea es rechazada porque sus propiedades —tal como las exponen los escolásticos— son absurdas y contradictorias. Con todo, la existencia real de los cuerpos —de las sustancias— no es problematizada: los sentidos no pueden mostrar la existencia de las sustancias, admitirá Hobbes en sus *Objeciones a las Meditaciones* de Descartes, pero la razón sí demuestra claramente su existencia a partir del conocimiento de los atributos. Spinoza asumirá una argumentación similar y afirmará la materialidad de la única sustancia.

A partir de la introducción, el autor fija las definiciones de los términos fundamentales de la filosofía que mejor reflejan la naturaleza y constitución de la realidad; pero la misma selección de los términos ya muestra la impostación geométrica de su investigación: espacio, tiempo y movimiento son los tres grandes conceptos cuyo análisis nos lleva a establecer qué sea el uno, el todo y las partes, el lugar, lo lleno y lo vacío, lo igual, lo diverso y la relación, la línea, la superficie y el sólido, el reposo y la velocidad... Fiel a los principios mecanicistas, Hobbes pensará que la descripción euclídea del espacio responde exactamente a la realidad, por lo que consagrará la tercera parte del *De Corpore* a la aplicación de los principios geométricos a los problemas generales del movimiento, a fin de posibilitar su estudio científico y mostrar hasta qué punto sea posible una Física «*more geometrico demonstrata*»; en la nota dedicatoria del *De Cive* al conde de Devonshire afirmará que «cuanto debemos a la física, la física lo debe a la geometría», y de hecho, entre 1630 y 1650, redactará tres tratados de óptica, la rama más geométrica de la física, hasta llegar a escribir en 1646: «Yo me-

receré la fama de haber sido el primero en echar las bases de dos ciencias: la óptica, que es la más curiosa, y la de la justicia natural, que es la más útil.» El pronóstico de Hobbes no se cumplió en su primera parte, pero no deja de ser verdad —tal como afirman F. Brandt y F. Alessio— que el esfuerzo dedicado por el filósofo inglés al estudio de la óptica se debe a que él la considera como la ciencia paradigmática del mecanicismo en general, en cuanto óptica física, y del mecanicismo de la sensibilidad en cuanto óptica fisiológica. Este intento constante y admirable de dar a la física general el estatuto de ciencia deductiva (o «demostrable», como dirá en las *Six Lessons*), aunque la física particular deba construirse a partir de «conjeturas», se manifiesta en la progresiva determinación en el *De Corpore* de un instrumental teórico que incluirá los conceptos de infinito e indefinido, punto geométrico, conato, instante, etc.

CRÍTICA AL DE MUNDO *DE THOMAS WHITE (CAPÍTULO XXX)*

En 1642 aparece una obra del sacerdote católico inglés Thomas White titulada *De Mundo Dialogi Tres* que pretende continuar las reflexiones expuestas por Galileo en sus obras, especialmente en el *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. White acepta en general la exposición galileana, pero la concepción filosófica y metafísica desde la que argumenta provoca en Hobbes el deseo de probar la firmeza y coherencia de su pensamiento mediante la crítica al libro de su paisano, con quien más tarde, por cierto, le unirá una larga amistad. La *Crítica al «De Mundo»*, redactada en 1643, no será publicada y sólo en 1973 Jean Jacquot la rescatará de los archivos de la Biblioteca Nacional de París. El capítulo cuya traducción del latín ofrecemos fue resumido por el Pa-

dre Mersenne y publicado como prólogo a su *Ballistica*; en él Hobbes expone sistemáticamente la doctrina acerca del entendimiento y la voluntad, ya esbozada en la 3a. parte del *Breve Tratado sobre los primeros Principios* y desarrollada en *Human Nature*; dos años antes, en 1641, dicha doctrina había estado en la base de sus *Objeciones* a las *Meditaciones* de Descartes, y más tarde se reflejará en sus grandes obras, el *Leviatán*, el *De Corpore* y el *De Homine*.

Se trata de una exposición de la doctrina empirista del proceso cognoscitivo y del consiguiente carácter lingüístico de los procesos mentales. Una vez descrita la mecánica de la sensación, que lleva a la producción de los «fantasmas», Hobbes hace depender el conocimiento propiamente dicho y la producción del discurso por vía de síntesis o análisis —fenómenos que son comunes al animal y al hombre— de la función de la memoria en cuanto determinación de diferencias; el cotejo de las diferencias es la comparación. Y la mayor capacidad, o habilidad, del hombre por establecer comparaciones le confiere su superioridad respecto al animal; debido a la naturaleza temporal de la memoria —«la imaginación del pasado sin la consideración de su fantasma, es decir, la misma sucesión imaginaria, se llama *tiempo*»—, las diferencias que pueden detectarse por la comparación tienden a desvanecerse, y con ellas se desvanece la posibilidad de un conocimiento profundo de las cosas y de sus causas mediante la fijación de un conjunto de relaciones cuya progresiva ampliación no lleve al olvido de las anteriores determinaciones. Esto no le es posible al animal; sólo el hombre, movido por su contumaz curiosidad, inventó las *notas*, cuya modalidad más alta y fecunda son los *nombres*, a fin de suscitar mediante el recurso a ellas los recuerdos que precise en cada momento. De esta manera el hombre creará la técnica *(ars)*, que permitirá la humanización de la naturaleza; mediante el entendimiento

inventará nombres y los unirá en proposiciones; mediante la razón combinará las proposiciones formando silogismos. Y así se construirá la ciencia, aplicando el método analítico-sintético.

Sin embargo, el entendimiento humano no sólo se diferencia del animal sino también del divino, pues Dios no puede sufrir modificación alguna en su ser a causa de la acción de los objetos y depender así de éstos en su proceso cognoscitivo; la manera de ser de éste es incognoscible, pues está más allá de nuestra capacidad de comprensión: «digamos que Dios entiende *simpliciter*, es decir, que nada se esconde a Dios».

Pero, ¿cuál es la raíz de esta diferencia? Los animales no sienten el mismo deseo de conocer que siente el hombre, no distinguen entre las cosas y sus fantasmas, y quizás apenas recuerdan sus fantasmas, y todo ello se debe, dice Hobbes, «a la distinta constitución de su cuerpo», lo cual quiere decir en lenguaje mecanicista que los movimientos que la estructura concreta del cuerpo animal hace posibles le impiden ir más allá de su placer sensual inmediato; es así cómo la primera parte del capítulo sobre el entendimiento liga con la segunda, sobre la voluntad, pues ésta es una facultad directamente relacionada con el placer: sólo queremos o rechazamos aquello que se nos aparece, respectivamente, como bueno o malo, o sea, como aquello que produce placer o disgusto, entendiendo por placentero cuanto favorece al movimiento vital y por desagradable cuanto lo impide. En el *De Corpore* (XXV, 22) se nos dirá que el principio de la vida radica en el corazón y que el movimiento vital es el movimiento de la sangre que circula continuamente impulsada por el corazón, tal como lo había demostrado Harvey, mientras que en *Human Nature* (VII, 8) se habrá hecho distinción entre placer sensorial y placer de la mente, «al que nos referimos cuando hablamos de alegría». La curiosidad, la inquietud intelectual, es, por tanto, un

placer para el hombre, porque «la naturaleza lo ha constituido de manera que sea un admirador de toda cosa nueva. Así, la ciencia viene a ser como el alimento del alma» (*De Homine*, XI, 9).

Según lo que antecede, el deseo de lo que favorece a la vida es la causa y el origen de toda otra realidad animal o humana, como pueden ser el entendimiento o la razón. La ética y la política, «ciencias demostrables», se construirán según esas premisas, es decir, a partir del hombre entendido como cuerpo autoafirmado, como pura voluntad de vivir, voluntad que actúa mediante los órganos corporales dotados de un movimiento específico provocado a su vez por los demás cuerpos que entran en contacto con dichos órganos. Con razón se ha afirmado que la teoría de la sensación constituía para Hobbes el eje central del sistema comprensivo de toda la realidad.

LIBERTAD Y NECESIDAD

A partir de 1640 van llegando a París, procedentes de Inglaterra, diversos personajes —aristócratas, eclesiásticos, hombres de letras— que huyen de su país debido a la persecución desatada contra los monárquicos. Sabemos que allí está Thomas Hobbes; están también los hermanos William y Charles Cavendish, con los cuales Hobbes ha tenido, como también sabemos, una larga relación, y en París está asimismo el obispo de Derry, John Bramhall. Éste pertenecía a la secta fundada por Jacobus Arminius en Holanda, la cual defendía una doctrina relativa a la libertad y la gracia muy cercana a la que sostenía el pensamiento católico-tomista y alejada, por tanto, de la doctrina sobre la irreversibilidad de la gracia sostenida por Lutero y Calvino. Los Cavendish, llevados por su inquietud intelectual, organizaron en 1646 una discusión en la que el filósofo mecanicista y el

teólogo arminiano defendieron sus puntos de vista sobre la libertad y la necesidad; las notas que entregó Bramhall después de la discusión (que, dirá años más tarde nuestro filósofo sorprendido por la virulencia de los escritos del obispo, «discurrió sin ninguna palabra ofensiva») fueron remitidas a Hobbes, quien respondió con el tratado cuya traducción del inglés ofrecemos. Pero la historia no acabó ahí. Coincidieron todos los implicados en la discusión en no hacer públicos los escritos a causa del peligro que suponía la difusión de una cuestión tan delicada; pero en 1654, ya en Londres, un joven admirador de Hobbes, John Davies, conocedor del manuscrito, lo publica sin conocimiento del filósofo. Bramhall responde polémicamente al año siguiente publicando su refutación: *A Defense of the true liberty of human actions*, a la que Hobbes responde con un voluminoso escrito, *Questions concerning liberty, necessity and chance* (1656), que no aporta ninguna novedad respecto al escrito anterior; el obispo todavía responderá con una obra ofensiva: *Castigations of Thomas Hobbes*, que contribuyó no poco a extender la fama de un Hobbes hereje, blasfemo y ateo; de hecho, antes de su muerte circulará por Inglaterra un panfleto con el título de *The True Effigies of the Monster of Malmesbury or Thomas Hobbes in his Proper Colours*.

Hobbes había expuesto antes de 1646 su pensamiento acerca de la voluntad y la libertad en la Sección I del *Breve Tratado*, en el capítulo XII de *Human Nature* y en el XXX de la *Crítica al «De Mundo»*; pero será ahora cuando, provocado por la discusión, desarrollará el tema en toda su amplitud, es decir, en sus vertientes metafísica, moral y teológica. Disfrute el lector con una de las primeras exposiciones clásicas del determinismo; nosotros aquí sólo llamaremos levemente la atención sobre algunos puntos.

El tratado está lleno de distinciones aducidas por una y otra parte que darán pie a que Hobbes se dedique a una de sus aficiones favoritas, el escarnecimiento de los escolásticos; y en verdad esclarecerá con su bisturí nominalista algunos nudos terminológicos. Pero, sin embargo, nos queda la sensación de que la iluminación no es completa, de que al llegar al fondo de la cuestión las partes no se han entendido o no han querido entenderse; hubiera sido conveniente, por ejemplo, que el análisis lingüístico al que apela Hobbes y que aplica certeramente a las distinciones de Bramhall lo hubiera aplicado asimismo a algunas de sus expresiones, como puede ser ésta: «Es tan necesario que el fuego queme como que un hombre u otra criatura, cuyos miembros son movidos por inclinaciones *(fancies)*, tenga su *elección*, es decir, la *libertad* de hacer lo que tiene inclinación de hacer, aunque no esté en su *voluntad* o *poder* el *elegir* su *inclinación* o elegir su *elección* o *voluntad*.» Hay algo aquí que no funciona, pero Hobbes opta por no percatarse de ello. Tanto él como su oponente pretenden dictaminar acerca de lo que es anterior al fenómeno, pretenden hablarnos de la naturaleza de lo invisible, de la modalidad ontológica de las causas, y lógicamente el lenguaje se muestra inadecuado. Ellos estaban en su derecho al añadir sus voces al guirigay de la época —recordemos que estaba entonces en pleno auge la querella jansenista—, pues todavía no se había abierto el espacio crítico que hiciera posible decir con autoridad: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»; pero el mismo espacio kantiano que cerrará unas bocas abrirá otras que reanudarán el discurso sobre la libertad desde la impostación ética del problema. También Hobbes andaba atribulado por las implicaciones éticas de su doctrina, aunque mejor sería llamarlas implicaciones pastorales, inducidas como estaban por la sensibilidad del pastor espiritual de Derry; la principal era la pérdida del sentido del pecado —pérdida que siempre ha preocupado mucho a los pastores espirituales—, que iba ligada a la consiguiente inutilidad de sermones, amenazas, leyes, castigos y recompensas, es de-

cir, a la pérdida de sentido de cuanto justifica el quehacer de las iglesias. La respuesta de Hobbes, nada radical, importa menos que la situación paradójica que se produce: quien defiende la libertad de elección necesita hacerlo para poder seguir educando, dirigiendo, amenazando, dominando en definitiva a los hombres, mientras que quien niega la libertad de elección se está haciendo eco y participando de aquel gran movimiento de liberación e individualización emancipada que caracteriza su época.

El problema teológico que plantea el determinismo físico-moral —Dios sería entonces autor del pecado— es solucionado por Hobbes mediante su doctrina acerca del soberano. Dios es causa remota de todo cuanto acontece y, por tanto, también de aquellas acciones humanas que llamamos pecados; pero Dios no hace las cosas porque son justas, sino que son justas porque Él las hace, a imagen y semejanza del Estado, tal como se expuso en el *De Cive* (VI, 13): «Ha concedido el poder más grande que se puede conceder quien ha sometido su voluntad a la voluntad del Estado en modo tal que éste puede impunemente hacer cuanto quiere, legislar, juzgar los litigios, imponer castigos, utilizar a su arbitrio las fuerzas y los bienes todos, y todo eso con derecho.» Así, aunque algunas acciones nos parezcan injustas, debemos saber que sólo lo son para nosotros, pero quizá no para Dios; éste tiene «un poder irresistible» y éste «justifica todas las acciones, real y propiamente». El irracionalismo, o relativismo extremo, que se encuentra en la base de la doctrina hobbesiana acerca de la constitución del Estado racional, aparece también en la fundamentación teológica de su moral, como aparecía en el origen del discurso cognoscitivo y deliberativo. ¿Se hallará también en los fundamentos de su mecanicismo?

Hemos querido ofrecer también la traducción del prefacio «Al discreto y sensato lector» por juzgarlo interesante como reflejo de un ambiente intelectual

y social algo enrarecido, reflejo posiblemente fiel. Su autor no es Hobbes sino, casi con seguridad, John Davies, el entusiasta y poco escrupuloso copista que creyó un deber publicar el escrito en contra de la voluntad de su autor.

UNA RESPUESTA AL LIBRO
LA CAPTURA DEL LEVIATÁN

El infatigable Dr. Bramhall dedicaba la primera parte de sus *Castigations of Mr. Hobbes* a la crítica del *De Cive* y del opúsculo sobre libertad y necesidad, mientras que la segunda, titulada *The catching of Leviathan*, constituía un ataque a las posiciones religiosas y políticas que Hobbes defendía en la obra que más fama le había dado. La crítica era feroz y pretendía una descalificación total del autor de tamañas ideas. Sin embargo, Hobbes no tiene noticias de esta obra hasta diez años más tarde, en 1668, cuando su adversario ya ha fallecido y él cuenta 80 años de edad, aunque sigue lúcido y batallador. A lo largo de su vida ha conocido fracasos y sufrido humillaciones, pero no puede permitir que se le tache de mentiroso, de impío, de blasfemo, de destructor de cuanto hay de puro en el mundo; de ahí estas páginas, que mientras revelan un ánimo dolido muestran también la típica fuerza argumentativa del pensador de Malmesbury.

Hemos traducido la parte de la *Respuesta* que contiene la doctrina filosófica de Hobbes sobre Dios, prescindiendo de las largas pruebas escriturísticas. Dicha doctrina había sido establecida en las grandes obras: *Human Nature, De Cive* y *Leviatán*; el interés de la síntesis que ofrece en este escrito radica, por una parte, en el hecho de ser complementario al tratado anterior sobre libertad y necesidad y, por otra, en el análisis que se hace de algunos términos grie-

gos como οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, al que acompaña la consabida descalificación del abuso terminológico de los escolásticos. Hobbes sabe que discute con un teólogo, y sabe que se duda de su ortodoxia y de su misma fe, por lo que quiere aparecer como un buen conocedor no sólo de la Escritura, sino también de la historia de la teología, especialmente la patrística; en su haber estaban la publicación de una historia de la Iglesia y de una historia de las herejías, así como las largas disertaciones teológicas que pueden leerse en el *De Corpore Politico*, en el *De Cive* y en el *Leviatán*. Se sigue discutiendo, creemos que vanamente, acerca de la autenticidad de la fe de Hobbes: su doctrina está clara, y él se esfuerza repetidamente en distinguir lo esencial de lo accidental de la fe cristiana, lo cual le lleva a insinuar con fina ironía que el verdadero ateo «*per consequentiam*» sea en realidad el celoso obispo.

Parecería en todo caso que el problema que se plantea es puramente filosófico, es decir, el de la comprensión de la naturaleza de Dios desde una concepción mecanicista del universo, pues a ello parece apuntar Hobbes con su interés en afirmar la corporalidad de Dios; se esperaría leer que este cuerpo tenue, infinito y omnipotente tiene una función en el sistema del mundo, es decir, que viene a ser una pieza clave de la máquina móvil del universo, a semejanza del motor inmóvil en la teoría aristotélica. Sin embargo, nada de esto aparece. En la *Crítica al «De Mundo» de White* (cap. 27-29) aborda el problema de la relación entre Dios y el movimiento, la infinitud y la eternidad, llegando a la conclusión de que ningún argumento que intente demostrar algo acerca de la naturaleza de Dios es válido, sino que debe ser considerado como vana palabrería metafísica. La razón afirma la existencia de Dios porque, según se dice en *Human Nature* (XI, 2), «los efectos que reconocemos naturalmente incluyen un poder de producirlos y éste presupone la existencia de algo que posea tal

poder», de forma que, mediante la razón, sólo podemos conocer que Dios es, no quién es, y ello a partir de la visión de un universo que se muestra como efecto de un poder. Todo lo demás lo sabemos por la Escritura, y la razón no debe indagar más allá; llevado por el deseo de honrarle, el hombre podrá atribuir nombres negativos a Dios (infinito, eterno, incomprensible, impasible), o superlativos, pero no pretenderá con ello expresar ningún concepto adecuado a su naturaleza; la misma corporalidad de Dios es defendida por Hobbes para no reducirlo a la nada, pues «cuerpo» y «sustancia» tienen idéntica extensión, lo cual conlleva que Dios no es externo al universo ni se confunde con él, sino que es una parte integrante de esta «agregación de cuerpos»; y este ser corporal, que entiende y quiere en un sentido incomprensible para nosotros, se manifiesta como poder y se le honra mediante la fe. Hobbes es fiel a la teología negativa asumida por el nominalismo y rehúsa concebir a Dios como pieza de ensamblaje de su teoría representativa de lo real en parte debido a la coherencia interna de su sistema mecanicista, según el cual «la causa del movimiento sólo se encuentra en un cuerpo contiguo y en movimiento» (*De Corpore*, IX, 7), y en parte por su fe protestante; el catolicismo le permite a Descartes hacer un «uso» de la divinidad que no respeta la trascendencia inefable del ser infinito, pero un pensador educado en el protestantismo no puede «blasfemar» de ese modo.

Así, este Dios sobre el cual vuelve repetidamente el filósofo materialista —del mismo modo que insiste en analizar su Reino tal como aparece en la Escritura y en la historia— es puro poder no sujeto a racionalidad; más aún, es fuente de la verdad como es fuente de la justicia, y es causa del mundo; éste, como efecto del poder de Dios, ha sido generado mediante causas segundas que producen los fenómenos que podemos observar; pero estas causas son arbitrarias, aunque produzcan sus efectos según procesos inteli-

gibles (si bien causas diferentes pudieran producir idénticos efectos, lo que confiere a la física hobbesiana, según A. Pacchi, un carácter convencionalista), y podrían ser, por tanto, absolutamente otras. La última racionalidad del cosmos, pues, parece que no se da, y Dios decidió los primeros principios de la realidad según quiso, sin estar obligado por ninguna instancia, pues en ese caso no sería Dios. La voluntad —el apetito, el deseo, dirá Hobbes— es la que emerge como primer principio en el campo de la realidad, como así emergía en la moral y en la política; la razón vendrá exigida como instancia reguladora —como ταξις, según dijera ya Anaximandro—, favorecedora de la conservación frente al dominio de la violencia: pero deberá saberse inepta para el conocimiento de la última verdad.

BARTOMEU FORTEZA PUJOL

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

A) *FUENTES*

Los textos de Thomas Hobbes que se han traducido son los siguientes:

— *A Short Tract on First Principles* (1630). Ms. Harleian, 6796, fol. 297-308, del British Museum, publicado por Jean Bernhard junto con la traducción francesa y un extenso comentario en: *Court Traité des Premiers Principes*, Presses Universitaires de France, París 1988, pp. 14-56. Ferdinand Tönnies lo publicó por primera vez, con algunas deficiencias, en 1889, como Apéndice I de su edición de *The Elements of Law Natural and Politic*.

— *De Principiis Cognitionis et Actionis* (1639). Ms. 5297 de la National Library of Wales; texto inglés publicado por Jean Jacquot y H. W. Jones como Apéndice II de su edición de la *Critique du De Mundo de Thomas White*, París, 1973, pp. 449-460. Había sido publicado por primera vez por Mario Manlio Rossi en *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Florencia, pp. 104-119.

— *Crítica al «De Mundo» de Thomas White*. Capítulo XXX (1643). Ms. Fonds latin 6566A de la Bibliothèque National de París, fol. 331-357. Texto latino publicado por J. Jacquot y H. W. Jones en *Critique du De Mundo de Thomas White*, pp. 347-366.

— *Of Liberty and Necessity* (1646). Publicado por W. Molesworth en *English Works*, Aalen 1966, vol. IV, pp. 229-278.

— *An Answer to a book called the «Catching of the leviathan»* (1668). Publicado por W. Molesworth en *English Works*, vol. IV, pp. 279-384.

B) *BIBLIOGRAFÍA*

a) *Obras principales de Thomas Hobbes*

— *Human Nature* (1640). Trad. cast. en *Hobbes*, ed. de Enrique Lynch, Barcelona, 1987, pp. 123-178.

— *De Corpore Político* (1640). Trad. cast. en *Elementos de derecho natural y político*, ed. de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, 1979, pp. 202-369.

— *Obiectiones ad Cartesii Meditationes de Prima Philosophia* (1641). Trad. cast. en: R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, ed. de Vidal Peña, Madrid, 1977, pp. 139-159.

— *De Cive* (1642). Trad. cast. en *Hobbes*, ed. de E. Lynch, 1987, pp. 185-361.

— *Leviathan* (1651). Trad. cast. en *Leviatán*, A. Escohotado y C. Moya, Madrid, 1980.

— *De Corpore* (1655). Publicado por W. Molesworth en *Opera Latina*, vol. I, Aalen 1966. Trad. cast. sólo de la primera parte, *Cálculo o Lógica*, en *Hobbes*, ed. de E. Lynch, 1987, pp. 67-122.

— *De Homine* (1658). En Opera Latina, vol. II. No hay traducción castellana.

b) *Selección de obras sobre Hobbes*

— Croom Robertson: *Hobbes*, Londres, 1886.

— Ferdinand Tönnies: *Hobbes*, 1896 (Trad. cast. 1988).

— Frithiof Brandt: *Thomas Hobbes'mechanical conception of Nature*, Londres, 1928.

— Arrigo Pacchi: *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Florencia, 1965.

— J. W. N. Watkins: *Hobbes's system of ideas*, Londres, 1965. (Trad. cast. 1972.)

— E. A. Burtt: *The metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Londres, 1967.

— Aldo G. Gargani: *Hobbes e la Scienza*, Turín, 1971.

— Hans Fiebig: *Erkenntnis und Technische Erzeugung. Hobbes'operationale Philosophie der Wissenschaft*, Meisenheim am Glan, 1973.

— *Revue International de Philosophie*: «Hobbes (1679-1979)», núm. 129, 1979.

— Louis Roux: *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, Univ. de Saint-Étienne, 1981.

— Angelo Camponico: *Metafisica* e *Antropologia in Thomas Hobbes*, Milán, 1982.

— Michel Maherbe: *Thomas Hobbes*, París, 1984.

— «Reveu Philosophique de la France et de l'Étranger»: *Hobbes et Spinoza*, núm. 2, 1985.

— Ives Charles Zarka: *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la Politique*, París, 1987.

— *Perspectives on Thomas Hobbes* (ed. G. A. J. Rogers and A. Ryan), Oxford, 1988.

— *Archives de Philosophie*: «Bulletin Hobbes I», tome 51, cahier 2, 1988.

— *Philosophie*: «Hobbes», núm. 23, 1989.

— Richard Tuck: *Hobbes*, Oxford, 1989.

I

BREVE TRATADO SOBRE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

SECCIÓN 1

PRINCIPIOS

1. Aquello a lo que nada se añade y de lo que nada se sustrae permanece en el mismo estado en que se encontraba.

2. A aquello que no es tocado de ningún modo por otro, no se le añade ni se le sustrae nada.

3. Agente es aquello que tiene la potencia de mover.

4. Paciente es aquello que tiene la potencia de ser movido.

5. Agentes iguales son los que tienen igual potencia.

6. Los agentes iguales, que distan igualmente del paciente, lo mueven igualmente.

7. Los agentes iguales, que distan desigualmente del paciente, lo mueven desigualmente.

8. Los agentes desiguales, que distan igualmente del paciente, lo mueven desigualmente.

9. Todo lo que mueve a otro lo mueve o por una potencia activa inherente a él o por un movimiento recibido de otro.

10. En el movimiento local, la acción del agente es el movimiento local del paciente.

11. Un agente sólo produce en el paciente movimiento, o alguna forma inherente.

12. Necesario es aquello que no puede ser de otra manera.

13. Una causa necesaria es aquella que no puede sino producir el efecto.

14. Una causa suficiente es aquella que tiene todo lo que se requiere para producir el efecto.

15. Sustancia es aquello que no tiene su ser en otro, de manera que puede existir por sí mismo, como el aire o el oro.

16. Accidente es aquello que tiene su ser en otro, de manera que sin este otro no puede existir, como el color no puede existir más que en algo coloreado.

CONCLUSIONES

1.

Las cosas son o sustancias o accidentes.

Pues, todo cuanto tiene ser en la Naturaleza, lo tiene en otro o no; uno de éstos es sustancia (por el Princ. 15); el otro, accidente (por el Princ. 16); por tanto, todo cuanto tiene ser es o sustancia o accidente.

2.

Ningún accidente puede existir sin una sustancia.

Pues dado que todo accidente tiene ser en otro (por el Princ. 16), si este otro, en el cual es, es un accidente, entonces también éste debe ser en otro (por el Princ. 16), y así sucesivamente, o *in infinitum*, lo que es absurdo: o por fin debemos llegar a algo que tenga ser no en otro, lo cual es sustancia (por el Princ. 15).

3.

El sujeto último del accidente es la sustancia.

Sea A un accidente y B su sujeto último. Digo que B es una sustancia. Pues si B no es una sustancia entonces (por la Concl. 1) debe ser un accidente y así (por el Princ. 16) es en otro, el cual supongo que es C. Ahora, si A es en B y B en C, entonces también

A es en C como en un sujeto posterior, y así B no es el sujeto último de A; lo cual va contra la suposición.

4.

Ningún accidente puede ser movido localmente
fuera de su sujeto.

Pues dado que lo que es movido debe tener ser mientras es movido, y que ningún accidente puede tener ser sin aquel sujeto en el que es (por el Princ. 16): se sigue que ningún accidente puede ser movido localmente fuera de su propio sujeto.

COROLARIO

De ahí se sigue que ningún accidente puede ser movido localmente sin que su sujeto se mueva con él y sin que todos los accidentes que inhieren al sujeto sean movidos con este sujeto, pues de otra manera los accidentes podrían tener ser sin su sujeto (contrariamente al Princ. 16).

5.

Lo que ahora está en reposo no puede ser movido a menos que sea tocado por algún agente.

Suponiendo que A está en reposo, digo que no puede ser movido a menos que algún agente lo toque. Pues si A no es tocado en modo alguno por ningún agente, entonces nada se le ha añadido ni sustraído (por el Princ. 2), y así A permanecerá (por el Princ. 1) en el mismo estado en que estaba, que es el de reposo.

6.

Todo lo que es agente o paciente, es sustancia.

Pues dado que la potencia activa y pasiva son accidentes inherentes (por el Princ. 16) (porque no tienen ser sin aquellas cosas de las que son potencias), y que el sujeto último de estas potencias es el agente y el paciente: se sigue (por la Concl. 3) que el agente y el paciente son sustancias.

7.

Todo agente que obra produce movimiento en el paciente.

Pues (por el Princ. 3) agente es aquello que tiene potencia para mover. Esta potencia está en acto o no; si no, entonces el agente no está obrando (contrariamente a la suposición); si está en acto, entonces el paciente es movido. Pues (por el Princ. 10) la acción del agente es el movimiento del paciente.

8.

El agente que mueve por una potencia activa que está originalmente en él, aplicado a un paciente, lo moverá siempre.

Si A tiene por sí mismo potencia activa para mover B, sea esta potencia C; suponiendo entonces que B tiene potencia pasiva para ser movido por A, si A no mueve a B, o A no tiene C (lo que va contra la suposición) o A suspende C; si es así, entonces A tiene potencia para suspender C, potencia que llamaremos D. Ahora si la potencia D no se suspende nunca, entonces C está siempre suspendida, y así B no puede nunca ser movido por A; y si la potencia D se suspende algunas veces, entonces A tiene otra potencia para suspender D, y así *in infinitum*, lo cual es absurdo.

9.

Todo lo que mueve una vez a otro y no lo mueve siempre que lo toca, cuando lo mueve él mismo es también movido.

Si A mueve B ahora, digo que si A no mueve a B siempre que toca a B, cuando A mueve B entonces A habrá sido él mismo movido. Pues dado que A mueve B, lo mueve o por una potencia activa que hay en sí mismo o debido a un movimiento recibido de otro (por el Princ. 9); si A mueve B por una potencia activa suya, entonces siempre que A toque a B, moverá B (por la Concl. 8), lo que es contrario a la suposición; y si A mueve B por un movimiento recibido de otro, entonces A mismo es movido.

10.

Nada puede moverse a sí mismo.

Supóngase (si es posible) que A pueda moverse a sí mismo. Ello se deberá a una potencia activa que hay en él (de otro modo no se movería a sí mismo, sino que sería movido por otro); y puesto que está siempre aplicado a sí mismo, él (por la Concl. 8) se moverá siempre a sí mismo. Supongamos entonces que A tiene potencia para ser movido hacia B, entonces A se moverá siempre hacia B. B A C

Igualmente supongamos (pues podemos) que A tiene potencia para moverse hacia C; entonces A se moverá siempre hacia C; y así se moverá siempre a sí mismo en direcciones contrarias, lo que es imposible. O así: supuesto que A está en reposo, digo que A, por sí mismo no puede moverse a sí mismo. Pues puesto que nada se añade ni nada se quita de lo que es él mismo, permanecerá (por el Princ. 1) en el mismo estado en que estaba; y estando A por suposición en reposo, estará siempre en reposo, y nunca se moverá a sí mismo.

11.

Una causa suficiente es una causa necesaria.

Aquella causa que no puede sino producir el efecto es una causa necesaria (por el Princ. 13), pero una causa suficiente no puede sino producir el efecto, ya que tiene todos los requisitos para que se produzca (por el Princ. 14). Pues si no lo produce, alguna otra cosa es exigida para su producción y así la causa no es una causa suficiente, lo que es contrario a la suposición.

COROLARIO

De ahí se desprende que la definición de libre agente como aquel que, estando presentes todas las cosas requeridas para obrar, puede obrar o no obrar, implica una contradicción.

12.

Todo efecto producido ha tenido una causa necesaria.

Pues dado que todo efecto producido ha tenido una causa suficiente (de otro modo no se hubiera producido) y que toda causa suficiente (por la Concl. 11) es una causa necesaria, se sigue que todo efecto producido ha tenido una causa necesaria.

13.

Todo efecto que se ha de producir será producido por una causa necesaria.

Pues dado que ningún efecto puede ser producido sin una causa suficiente y que toda causa suficiente (por la Concl. 11) es una causa necesaria, se sigue que todo efecto que se ha de producir en el futuro, será producido por una causa necesaria.

14.

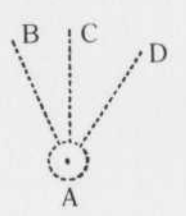
La necesidad no tiene grados.

Pues lo que es necesario es imposible que sea de otra manera (por el Princ. 12) y lo que es imposible es no-ente; y un no-ente no puede ser más no-ente que otro; por tanto una cosa necesaria no puede ser más necesaria que otra cosa necesaria.

15.

El agente que tiene una potencia activa inherente a sí mismo, aplicado a varios pacientes iguales, obrará sobre ellos igualmente.

Supongamos que A tiene potencia activa inherente para mover B, C, D, pacientes iguales; digo que A obrará sobre ellos igualmente. Pues (por la Concl. 10) A, al ser aplicado, no puede suspender su propia



potencia; por tanto A obrará sobre B, C, D; y puesto que el agente es el mismo y los pacientes B, C, D, iguales, entonces (por el Princ. 6) A obrará sobre ellos igualmente.

SECCIÓN 2

PRINCIPIOS

1.

Todo agente que obra sobre un paciente distante lo toca o por el medio o por algo que procede de él; a esta cosa que así procede la llamaremos Especie.

CONCLUSIONES

1.

El agente que obra sobre un paciente a distancia obra sobre él o por una acción sucesiva sobre las partes del medio corporal o por Especies.

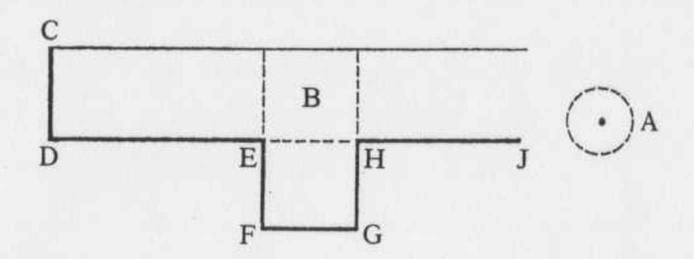
Pues dado que el agente no puede obrar sobre el paciente a menos que lo toque de algún modo; y dado que el agente no puede tocarlo si no es por el medio, activado sucesivamente, o por Especies (por el Princ. 1, Secc. 2), se sigue que el agente debe obrar sobre el paciente distante, o por acción sucesiva, etc.

2.

No todos los agentes a distancia obran sobre el paciente por una acción sucesiva sobre las partes del medio.

Supongamos que A es el sol y que la superficie de cierto cuerpo opaco es CDEFGHJ; digo que A no iluminará la superficie CD o FG por sucesiva iluminación del aire, que es el medio corporal. Pues si fuera

así entonces todas las partes del aire tendrían potencia para iluminar la parte más próxima a cada una



de ellas sucesivamente desde A a CD y por la misma razón a FG. Por lo tanto el cuadrado B, al ser parte de este medio, tiene potencia para iluminar su parte contigua, tanto en dirección a CD como en dirección a FG; e igualmente estas partes iluminadas la tienen para iluminar sus partes contiguas, sucesivamente desde B a CD y FG. Por tanto B iluminará estas partes o por una potencia activa inherente a sí misma o por un movimiento recibido de otro (por el Princ. 9, Secc. 1); si por una potencia activa inherente, entonces B iluminará CD y FG del mismo modo, como si A estuviera en el sitio de B (porque B tiene en sí mismo la potencia de A), pero no en la misma medida; y dado que la superficie FG se halla más cerca del Agente B que la superficie CD, FG estará más fuertemente iluminada que CD (por el Princ. 7, Secc. 1), lo cual es contrario a la Experiencia. Si lo hace por un movimiento recibido de otro, entonces CD será iluminada por el movimiento local de las partes del aire; y entonces, si un agente contrario (como el viento) altera el movimiento de las partes; o si un medio sólido perspicuo (como un cristal) que no se mueve fácilmente, se interpone entre B y CD, CD no será iluminado en absoluto o muy débilmente; ambas cosas son contrarias a la experiencia. Por tanto A no ilumina CD por sucesiva iluminación del aire, y por tanto no todos los agentes, a distancia, obran por sucesiva acción de las partes del medio.

Lo mismo puede demostrarse en la propagación del calor; por la figura anterior e igualmente por reflexión de espacios visibles y refracción de la luz a través de un cristal ardiente. Además, por la experiencia de la virtud Magnética y por la influencia de la luna sobre los cuerpos húmedos y, en general, de las estrellas sobre las cosas sublunares, puede demostrarse lo mismo en otras especies, además del calor, la luz y otras especies visibles.

3.

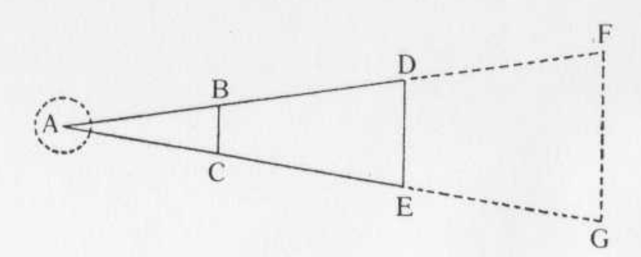
Algunos agentes, a distancia, obran por Especies.

Pues dado que todos los agentes a distancia (por la Concl. 1, Secc. 2) obran o por acción sucesiva sobre las partes del medio, o por Especies, y se ha probado (por la Concl. 2, Secc. 2) que no todos los agentes a distancia obran por acción sucesiva sobre las partes del medio, se sigue que algunos agentes obran por Especies.

4.

Las Especies, cuanto más se alejan del cuerpo del que proceden, más se debilitan.

Supongamos que el agente A manda sus Especies a DE, digo que las Especies en DE son más débiles que en BC. Pues dado que no hay más Especies en DE que en BC, en DE están más difusas, y en BC más unidas; de ahí se sigue que las especies en DE son más débiles que en BC. Por la misma razón las



Especies en FG son más débiles que en DE, y así sucesivamente, cuanto más lejos van, más se debilitan.

5.

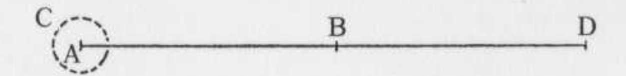
Los agentes emiten sus especies continuamente.

Pues dado que el agente tiene potencia en sí mismo para producir tales Especies y que está siempre aplicado al paciente, que es algo en sí mismo, producirá (por la Concl. 8, Secc. I) y emitirá Especies continuamente.

6.

Las Especies proceden infinitamente.

Supongamos que el punto A es una partícula de arena; digo que A emite Especies *in infinitum*. Pues de lo contrario las Especies de A acabarán, por ejemplo, en B. Pero puesto que cuanto mayor es, el objeto puede ser visto desde más lejos, si se añaden a A tantas partículas de arena como para formar un montón, representado por el círculo AC, entonces este



montón se verá desde más lejos, supongamos en D. Por tanto las Especies visibles proceden hasta D. Pero si ninguna Especie llega allá desde A, no llegará hasta allí ninguna desde alguna otra partícula de arena (porque, por el Princ. 6, Secc. 1, iguales agentes obran igualmente a igual distancia), y así ninguna Especie llegará desde AC a D y en consecuencia AC no será visto en D, contrariamente a la suposición. Las Especies, por tanto, llegan desde A a D; y por la misma razón proceden infinitamente.

Si se dijera que las Especies de A sola no irían sino hasta B, pero que al ser fortalecidas por otras

Especies añadidas proceden hasta más lejos: está claro que las Especies de A no son más fuertes de lo que eran; porque ni A ni ninguna otra partícula es distinguida mejor por adición, sino que sólo se ve el montón entero; lo que sólo es posible debido a los haces de las partes, que si no existieran no podrían mover la vista; o si fueran fortalecidas se representarían distintamente al ojo cada una de las partículas que emiten las Especies.

7.

Las Especies que llegan a una sola línea recta desde varios objetos son percibidas por el sentido como si fueran una.

Esto es manifiesto por experiencia. Pues la luz que pasa a través de un cuerpo transparente coloreado (como un vaso de vino o un vaso coloreado) echa sobre la superficie que se encuentra más allá de este medio el color del vino o del vaso.

COROLARIO

De ahí se desprende que el color es luz diversificada por las Especies de diversos cuerpos; cuyas Especies, como los cuerpos de las que proceden, son diferentes.

8.

Las Especies se mueven localmente.

Esto es manifiesto, pues las Especies proceden desde el agente hasta el paciente situado a distancia (por la Concl. 3, Secc. 2).

Contra esto se presentan algunos argumentos que no demuestran lo que ellos pretenden.

Primero éste. Las Especies no pasan del agente al paciente distante en un tiempo, sino en un instante. Por tanto no se mueven localmente. Pues pongamos (dicen ellos) que el sol en A manda un haz a C; si este haz pasa de A a C en el tiempo, entonces pasa-



rá una parte de esta línea (a saber, AB) en una parte de tiempo. Supongamos igualmente que una estrella de menor fuerza echa su haz de A a C; ya que el haz recorre la línea entera AC en el tiempo, recorrerá una parte de esta línea (a saber AB) en una parte de tiempo y la mínima parte de esta línea en la mínima parte de tiempo; y así dos agentes de fuerza desigual recorrerán un espacio igual en un tiempo igual, lo que es absurdo. Por lo tanto los haces del sol se mueven no en el tiempo sino en un instante.

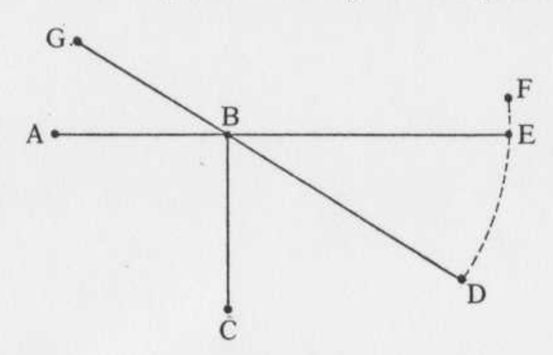
Pero por esta razón (si fuera correcta) puede demostrarse que una tortuga recorre cualquier espacio en un instante. Pues si una tortuga recorre AC en el tiempo, recorrerá AB en una parte del tiempo y la mínima parte de AB en la mínima parte de tiempo. Y tampoco Aquiles recorrerá más. Por tanto, una tortuga irá tan rápida como Aquiles.

El error de este argumento estriba en que se supone una parte mínima en la línea y en el tiempo, cuando no hay mínima en ninguno de los dos. Además, si es absurdo que dos agentes de fuerza desigual recorran un espacio igual en un tiempo igual (como realmente lo es), sería mucho más absurdo que dos agentes muy desiguales recorrieran el mismo espacio en un instante, como se seguiría necesariamente, si la luz, etc., pasara en un instante; y todos los instantes son iguales. Por lo tanto, las Especies no se mueven en un instante.

En segundo lugar, éste. Si los cuerpos emiten continuamente tantas Especies sustanciales, ¿cómo pueden subsistir sin suministro? Esto realmente es difícil de determinar: pero nosotros podemos imaginar con probabilidad que así como a los cuerpos que ar-

den, que emiten muchas Especies, se les abastece manifiesta y sensiblemente de combustible: así otros cuerpos, que emiten menos Especies, pueden tener un suministro de nutrimiento transformando otros cuerpos o Especies contiguas en su interior; aunque el modo como esto se realice, como la mayoría de los modos de la Naturaleza, no sea para nosotros apenas perceptible.

En tercer lugar, éste. Supongamos una estrella en D que se mueve hacia E, F. El ojo se encuentra en A, y hay un cuerpo opaco, B, C; es manifiesto que la estrella D no será vista mientras asciende hasta el punto E, y puesto que toca el punto E en un instante y se mueve continuamente hacia F, si no manda Especies desde E a A en este instante, no puede ser vista en este instante en E, sino en un punto más alto hacia F, y así no será vista en la línea recta ABE y en su verdadero sitio, E, lo cual parece ir contra la experiencia. Por tanto el haz va de E a A en un instante. Pero tampoco este argumento prueba nece-



sariamente la conclusión que parece deducirse. Pues dado que la estrella tiene todavía en D un haz que pasa por B a G, como D sube hacia E, también caerá gradualmente G hacia A, y así tocará A en un instante, como D toca E, aunque se mueva hacia A en el tiempo como D se mueve hacia E en el tiempo. Y aunque el haz DG no continúe siendo el mismo ni llegue a ser el mismo en número con el haz EBA,

por la continua difusión de las partes de este haz, a medida que ascienden sobre D, se mantendrá un haz equivalente a él.

Además, yo no conozco ninguna razón que me asegure que los objetos visibles en movimiento están justo en la misma línea recta en que parecen estar. Pues cuando las especies afectan al ojo, dondequiera que esté el objeto, parecerá que está en línea recta ante el ojo, aunque no lo esté realmente, como en un espejo el objeto que está detrás parece estar delante.

Por lo tanto, a pesar de estas y otras objeciones semejantes, como el movimiento de un lugar a otro es movimiento local, y se ha demostrado que las Especies proceden desde el agente hasta el paciente situado a distancia, la anterior conclusión sigue siendo verdadera: que las Especies se mueven localmente.

9.

Entre las Especies hay acuerdo y desacuerdo, por el que los agentes de los que proceden se atraen y repelen uno al otro.

Esto es manifiesto por experiencia en las cosas que se atraen o repelen la una a la otra por Simpatía o Antipatía. Pues dado que no se tocan una a otra y que el movimiento de atracción o repulsión no se realiza por alteración del medio (por la Concl. 2, Secc. 2), debe ser realizado por las Especies; y dado que no todos los agentes y pacientes se mueven así unos a otros, se sigue que los que obran así deban obrar por algo que es propio de sus Especies, que es lo que nosotros llamamos acuerdo o desacuerdo y los griegos Simpatía y Antipatía.

COROLARIO

De ahí puede entenderse el modo cómo el imán atrae al acero. Pues las Especies del imán, al encon-

trarse con las Especies del acero en el medio, fortalecen tanto su movimiento por acuerdo con ellas que éstas salen del acero con más velocidad y abundancia de lo que saldrían en otro caso; y al admitir el cuerpo del acero un determinado flujo, es arrastrado tras las Especies y así es movido hacia el imán.

Proporcionalmente a esto ha de entenderse el movimiento de repulsión en los cuerpos que obran por Antipatía; donde al ser las Especies de uno debilitadas por las Especies del otro, como discordantes con ellas, no pueden salir tan rápidamente o en la medida que requiere la Naturaleza de este cuerpo, y así este cuerpo es movido de forma que se aleja del otro.

Igualmente puede entenderse cómo al ser movida una cuerda de un instrumento, y al ser movidas con ella las Especies de esta cuerda, obrando con las especies de otra cuerda (formando así ambas una armonía o un octavo), por acuerdo mueve las Especies de la otra cuerda y consecuentemente la misma cuerda de la que proceden.

10.

Las Especies son sustancias.

La luz primitiva y el color, etc., son accidentes; mucho más la derivada (por luz primitiva se entiende *Lux*, por derivada, *Lumen*), y dado que la luz derivada y el color son inherentes al medio (por la Concl. 2, Secc. 2), su sujeto último deben ser las Especies; y en consecuencia estas especies deben ser sustancias (por la Concl. 3, Secc. 1).

COROLARIO

De ahí resulta que así como la luz primitiva y el color es al cuerpo lúcido o al coloreado, así es la luz derivada y el color a las Especies; y como las Especies son al cuerpo lúcido o coloreado, así es la luz derivada y el color a la primitiva.

SECCIÓN 3

PRINCIPIOS

1. Los Espíritus Animales son aquellos espíritus que son los instrumentos de la sensación y del movimiento.

2. Por Fantasma entendemos la similitud o imagen de un objeto externo que se nos presenta después que el objeto externo ha sido puesto fuera del alcance de los sentidos, como en los sueños.

3. Un agente no engendra la similitud de otro agente en los Espíritus Animales a menos que haya sido capacitado con tal potencia por el otro agente.

4. Uno simplemente, como A o caballo.

5. Uno por unión de varias naturalezas A C B, como A caballo, B blanco, por unión con C, un caballo blanco.

6. Uno por comprehensión de partes, A B, como A cabeza, B cuerpo, son un hombre por comprehensión.

7. Uno en parte por unión y en parte por comprehensión es: Primero, cuando uno es parte del otro A B C, como AB y AC son uno en parte por unión y en parte por comprehensión; porque AB es uno por la unión con parte de AC, es decir, con AB, y uno con parte de AC por comprehensión, es decir, BC; como si AB es *Homo* y AC *Animal*, *Homo* y *Animal* son uno por unión desde A hasta B y son uno por comprehensión sólo con BC. Segundo, cuando tie-

nen una parte común A B C D, como AC y BD, en donde parte de AC y parte de BD son uno por unión en BC, y parte de AC, es decir, AB y parte de BD, es decir, CD, son uno solamente por comprehensión.

8. Las cosas que son uno por unión, son uno.

9. Las partes de uno por comprehensión no son uno.

10. Así como los objetos son uno por unión o comprehensión, también lo son los Fantasmas que los representan: dado que no son sino sus similitudes.

CONCLUSIONES

1.

Los Espíritus Animales se mueven localmente.

Puesto que los Espíritus Animales mueven el cuerpo (por el Princ. 1, Secc. 3), lo deben mover o por una potencia inherente a ellos mismos o por un movimiento recibido de otro (por el Princ. 9, Secc. 1). No por una potencia inherente a ellos, pues entonces (por la Concl. 8, Secc. 1) lo moverían siempre, lo que es contrario a la experiencia. Por tanto lo mueven por un movimiento recibido de otro; y en consecuencia, ellos mismos son movidos localmente.

2.

Los Espíritus Animales son movidos por las Especies de los objetos externos inmediata o mediatamente.

Puesto que los Espíritus Animales son movidos localmente por otro (por la Concl. 1, Secc. 3) y nada puede moverlos a menos que los toque (por el Princ. 2, Secc. 1.), y que lo que los mueva debe ser una sustancia (por la Concl. 6, Secc. 1), se sigue que no pueden ser movidos por la voluntad y el apetito, pues al ser éstos facultades no son sino accidentes. Ninguna sustancia está presente para tocarlos a no ser las Especies de los objetos, o el cerebro capacitado por estas Especies con la potencia activa de producir la similitud de estos objetos de los que proceden, o el alma. Si las especies mueven a los Espíritus inmediatamente, entonces la conclusión está probada. Si alguna otra cosa los mueve inmediatamente, debe ser o el cerebro o el alma. Si es el cerebro, entonces las Especies mueven los Espíritus mediatamente por el cerebro, y así también está probada la conclusión. Si ni las Especies ni el cerebro mueven los Espíritus inmediatamente, entonces deben ser movidos inmediatamente por el alma. Si es así entonces el alma los mueve o por una potencia activa inherente a sí misma, o por un movimiento recibido de otro (por el Princ. 9, Secc. 1). No por una potencia activa inherente, pues entonces, dado que está aplicado a ellos, debería moverlos continuamente (por la Concl. 8, Secc. 1), lo que es contrario a la experiencia, y si los mueve por un movimiento recibido de otro, entonces el alma misma es movida localmente, y ello por mediación del cerebro o inmediatamente por las Especies, y en consecuencia las Especies mueven los Espíritus mediatamente por el alma. Por tanto los Espíritus son movidos localmente por las Especies inmediata o mediatamente.

3.

La luz, el color, el calor y otros objetos propios de los sentidos, cuando son percibidos por éstos no son sino diversas acciones de cosas externas sobre los Espíritus Animales a través de diversos órganos, y cuando no son actualmente percibidos, entonces son potencias de los agentes para producir tales acciones.

Pues si la luz y el calor fueran cualidades actualmente inherentes a las Especies y no diferentes modos de acción, dado que las Especies entran por todos los órganos hasta los espíritus, el calor sería visto y la luz sentida, lo que es contrario a la experiencia.

4.

Un Fantasma es una acción realizada por el cerebro sobre los Espíritus Animales mediante la potencia que recibe de las cosas externas sensibles.

Un Fantasma debe ser producido por algún agente, pero ningún agente puede producir la similitud de otro a menos que sea capacitado por éste (por el Princ. 3, Secc. 3), por tanto debe ser producido originariamente por las Especies de aquel objeto, y ello inmediata o mediatamente por el cerebro capacitado con igual potencia por las Especies (por la Concl. 2, Secc. 3). Siendo pues el agente el objeto externo, el paciente debe ser aquello, en el cuerpo, por lo que tenemos sensación (por el Princ. 1, Secc. 3), por tanto los Espíritus Animales son el paciente. Y dado que el Fantasma es un efecto de este agente sobre aquel paciente, debe ser o la acción del agente o cualquier cualidad inherente al paciente (por el Princ. 11, Secc. 1). No es una cualidad inherente, pues dado que el color, la luz, el calor, etc., objetos propios de la sensación, no son cualidades inherentes sino acciones (por la Concl. 3, Secc. 3), mucho menos puede un Fantasma, que no es sino la imagen de esos objetos, ser una cualidad inherente. Un Fantasma por tanto es la acción del objeto. No la acción del objeto mismo ejercida inmediatamente sobre los Espíritus, pues esto se llama color, luz, calor, figura, etc., o se les llama con el nombre de sus sujetos, pero no con el de Fantasma; como cuando veo un hombre, lo llamo hombre; y cuando los ojos están cerrados o apartados,

Fantasma. Por tanto tiene que ser la acción del cerebro sobre los Espíritus Animales, etc.

Aunque puede dudarse de cómo el cerebro pueda recibir tal poder de los objetos externos, ello se realiza exactamente de la misma manera que cuando el acero, tocado por el imán, recibe de él una virtud magnética para realizar los mismos efectos que el imán mismo realiza.

5.

El acto de la sensación es el movimiento de los Espíritus Animales producido por las Especies del objeto externo, que se supone presente.

Las Especies han sido reconocidas como los agentes en el acto de la sensación y los Espíritus Animales como el paciente (como en la Conclusión del Fantasma, Concl. 4, Secc. 3), y dado que el agente no produce en el paciente nada más que el movimiento o una cualidad inherente (por el Princ. 11, Secc. 1), y que el acto de la sensación es un accidente que pertenece al paciente que tiene la sensación, se sigue que el acto de la sensación es una cualidad inherente o un movimiento, o si no la mera presencia del agente. No la mera presencia del agente, pues entonces dondequiera que las especies estuvieran presentes, allí se daría el acto de la sensación (lo que es absurdo). Más aún, aunque las Especies estén presentes en el verdadero órgano de la sensación (como las Especies de un amigo en el ojo), si la mente está ocupada en otra cosa no habrá sensación actual de este amigo, como se prueba por experiencia.

Por otra parte, la sensación actual no puede ser una cualidad inherente, pues esta cualidad o permanecerá después de suprimir el agente, y así podría darse sensación actual sin que el objeto esté presente (lo que es absurdo), o si desaparece con la remoción del objeto, no puede renovarse sin una nueva

acción. Si es renovada, entonces lo será o por la acción del mismo objeto o por la acción del cerebro previamente tocado por este objeto. Si por el cerebro, entonces, al suponerse que esta cualidad es la sensación actual, habrá sensación actual aunque el objeto esté ausente (lo que es absurdo); si no es restablecida sino por una nueva acción del objeto, entonces durante todo el tiempo que este objeto está ausente, al no estar presentes las Especies y en consecuencia no haber movimiento, y al no existir ahora, por suposición, esta cualidad, no habrá alteración en el paciente y entonces no puede haber ningún Fantasma del objeto hasta que no se haga de nuevo presente a los sentidos, lo cual es contrario a la experiencia. Por lo tanto, la sensación actual es un movimiento, etc.

COROLARIO

De ahí resulta que la sensación (*sensus*) es una potencia pasiva de los Espíritus Animales para ser movidos por las Especies de un objeto externo que se supone presente.

6.

El acto de entendimiento es un movimiento de los Espíritus Animales causado por la acción del cerebro, capacitado con la potencia activa del objeto externo.

Decimos que comprendemos una cosa cuando tenemos su Fantasma o Fenómeno; pero un Fantasma es la acción del cerebro capacitado sobre los Espíritus Animales (por la Concl. 4, Secc. 3), y dado que la acción del agente es el movimiento del paciente (por el Princ. 10, Secc. 1), el acto de entendimiento debe ser el movimiento de los Espíritus Animales, etc.

COROLARIO

El entendimiento (como potencia) es una potencia pasiva de los Espíritus Animales para ser movidos por la acción del cerebro capacitado, etc.

7.

Es Bueno para cada cosa aquello que tiene potencia activa para atraerla localmente.

Todo cuanto es Bueno es deseable, y todo cuanto es deseable es Bueno; y todo cuanto es actualmente deseado supone una sensación o un entendimiento actual; pero la sensación o el entendimiento actuales son movimientos locales de los Espíritus Animales (por la Concl. 5 y 6, Secc. 3). Por lo tanto, todo cuanto es actualmente deseado supone un movimiento en los Espíritus Animales causado inmediata o mediatamente por los objetos. En este movimiento lo que es deseado es agente o paciente. No es paciente, pues el paciente es el Espíritu Animal (por la Concl. 5 y 6, Secc. 3). Por lo tanto es agente; y dado que lo que es deseado es *Bonum*, entonces *Bonum* es el agente; y dado que *Bonum* es deseable, entonces todo *Bonum* puede ser agente en este movimiento. Por lo tanto, todo *Bonum* (por el Princ. 3, Secc. 1) tiene potencia de mover; y puesto que todo movimiento se da o hacia el agente o desde él, y lo que es Bueno no puede imaginarse que repela aquello para lo que es bueno, entonces lo Bueno tiene potencia para atraer; y ya que lo que es deseable o bueno para uno puede no serlo para otro y así lo que atrae a uno puede no atraer a otro, lo Bueno es para cada cosa aquello que tiene poder para atraerla.

Esta definición concuerda bien con Aristóteles, quien define lo Bueno como aquello hacia lo cual todas las cosas se mueven; esto se ha tomado metafóricamente, pero es propiamente verdadero; parece como si atrajésemos el objeto hacia nosotros, mientras que

más bien es el objeto quien nos atrae hacia él por un movimiento local.

COROLARIO

Malum por tanto para cada cosa es lo que tiene potencia activa para repelerla.

Bondad es la potencia de *Bonum*.

Maldad es la potencia de *Malum*.

COROLARIO

De ahí resulta que *Pulchrum* es la Especie de Bueno. Pues todo cuanto es *Bonum* es *Pulchrum*, y cuanto es *Pulchrum* es *Bonum*; pero se llama *Bonum* en cuanto atrae, y *Pulchrum* en cuanto gusta. *Bonum* supone la ausencia de aquello que atrae, *Pulchrum* supone la presencia de lo que gusta, *Bonum* es el objeto de deseo o apetito, y *Pulchrum* es el objeto de amor.

Turpe es la Especie de *Malum*.

Turpitudo y *Pulchritudo* son las potencias de *Turpe* y de *Pulchrum*.

8.

El acto del apetito es un movimiento de los Espíritus Animales hacia el objeto que los mueve.

El objeto es la causa eficiente o el agente del deseo (por la Concl. 7, Secc. 3), y los Espíritus Animales el paciente (por la Concl. 5 y 6, Secc. 3). El apetito, por tanto, es el efecto del agente y ya que el agente es deseado como Bueno, el Deseo será el efecto del Bien. El Bien en cuanto Bien no produce ningún efecto si no es por la potencia Bondad y en consecuencia por la potencia atractiva (Concl. 7, Secc. 3). Pero el efecto de una potencia atractiva, en cuanto que es

atractiva, es el movimiento hacia el agente dotado de esta potencia: por tanto el apetito es un movimiento de los Espíritus Animales hacia el objeto que los mueve.

COROLARIO

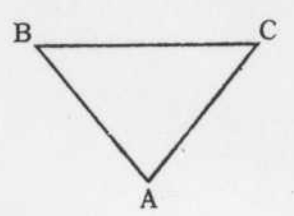
El apetito, como potencia, es una potencia pasiva en los Espíritus Animales a ser movidos hacia el objeto que los mueve.

El acto contrario al acto del apetito y su potencia son (por la misma razón) un movimiento o una potencia pasiva en los Espíritus Animales a ser movidos desde el objeto.

9.

Todo cuanto es percibido por los sentidos o el entendimiento es percibido como numéricamente uno.

Supongamos que un objeto BC es percibido por los sentidos (o por el entendimiento), esto es, por los Espíritus Animales movidos en A, y sea B bueno y C malo, y en primer lugar de igual potencia; digo que serán percibidos como uno. Pues si fueran percibidos como dos entonces B, dado que es percibido, moverá A, y dado que es Bueno, lo moverá directamente hacia B (por la Concl. 5 y 7, Secc. 3). Igualmente, dado



que C es percibido, moverá A, y dado que es malo, moverá A directamente lejos de C; de esta manera

A sería movido directamente hacia B y directamente lejos de C, a la vez, lo cual es imposible. Pero si B tuviera más fuerza que C, entonces C no movería A, porque A es movido ya por B, el agente más fuerte, y en consecuencia C no sería percibido.

COROLARIO

Por la misma razón puede demostrarse que todo cuanto es deseado es deseado como uno. Dado que el apetito es también (por la Concl. 8, Secc. 3) un movimiento de los Espíritus Animales que en la figura anterior se supone que están en A.

10.

Hay sólo dos facultades perceptoras, en general, del alma: los sentidos y el entendimiento.

Los Espíritus Animales sólo son movidos por las Especies o por el cerebro capacitado; el primero de estos movimientos es el acto de la sensación (por la Concl. 5, Secc. 3), el otro el acto del entendimiento (por la Concl. 6, Secc. 3). Entonces, dado que hay sólo dos actos, en general, pertenecientes al alma, en cuanto que es perceptora, también hay sólo dos facultades de las que proceden.

II

LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO Y DE LA ACCIÓN

EL CONOCIMIENTO Y EL PODER COGNITIVO EN GENERAL

1. Los principios del conocimiento.
2. Los principios de la acción.

La mente del hombre es un espejo capaz de recibir la representación y la imagen del mundo entero.

Los Antiguos no fabulaban absurdamente cuando hacían de la Memoria la madre de las Musas, pues *la memoria es el mundo*, aunque no en su realidad sino como en un espejo en el que el juicio se ocupá en examinar todas las partes de la naturaleza y en registrar por medio de letras

1. su *orden*.
2. sus *causas*.
3. sus *partes*.
4. sus *propiedades*.
5. sus *usos*.
6. sus *diferencias* y *similitudes*.

Es ahí donde la fantasía, cuando va a hacerse o a ejecutarse una obra de arte, encuentra sus materiales preparados y listos para su uso, y sólo tiene que hacer un rápido movimiento sobre ellos para que lo que ella necesita y está allí a punto, no desaparezca o se oculte por mucho tiempo; es así como dicha imaginación parece volar de una India a la otra, del Cielo a la Tierra, hacia los lugares más oscuros, hacia el futuro, hacia sí misma, y todo esto en un

momento: el viaje no es grande al ser ella misma todo cuanto ella busca, y su celeridad no consiste tanto en un movimiento rápido como en 1.° *abundantes imágenes*. 2.° *discretamente ordenadas y perfectamente registradas en la memoria*.

Hay dos clases de conocimiento.

El conocimiento original se resume así: nada existe verdaderamente en el mundo fuera de los cuerpos singulares e individuales que producen actos o efectos singulares e individuales según leyes, reglas y formas, siguiendo un orden o sucesión. En lo que hay que considerar: 1.° *los efectos particulares y las impresiones o imágenes que ellos obran o hacen sobre nuestros sentidos, y el orden en que se siguen unos a otros*, y sus conceptos; 2.° *la libertad y poder y los límites o leyes de su obrar. Las causas no tienen libertad para obrar de un modo suelto y disperso, y sólo se dan efectos que reciban su justificación y su regla de una causa superior.*

1.° Conocimiento original o prudencia. *Experiencia de hecho.*

El exordio y el comienzo del estudio y el conocimiento de la naturaleza puede ser concebido así por privación. Si concebimos el mundo aniquilado a excepción de un solo hombre al que le quedaron las ideas o imágenes de todas las cosas que hubiera visto o percibido con sus restantes sentidos, es decir, una memoria e imaginación de las *magnitudes, movimientos, sonidos, colores*, etc., y asimismo de su *orden* y *partes*: todo ello, aunque realmente serían sólo ideas y fantasmas que se producen internamente y corresponden al mismo sujeto que imagina, sin embargo aparecerían como si fueran externas e *independientes del poder o capacidad de la mente*. Y, con todo, a ellas 1.° *les impondría nombres*, 2.° *sustraería y compondría*, 3.° *dividiría y multiplicaría*, 4.° *consideraría*, 5.° *calcularía. Y en verdad, según se desprende de una cuidadosa observación de lo que hacemos cuando razonamos o del acto del razonamiento (aun estando o siendo las cosas), nosotros no calculamos sino nuestros fantasmas o ideas*: pues si calculamos la magnitud y el movimiento de los Cielos o de la Tierra no ascendemos, etc.[1]

2.° Conocimiento derivado o ciencia (VII, 1). *Evidencia de verdad.*

Estas ideas pueden ser consideradas según un doble nombre: 1.° como accidentes internos de la mente, como se les considera cuando hablamos de las facultades de la mente. 2.° como especies de cosas externas, es decir, como *no existentes pero que parecen existir o estar fuera de nosotros*, como ahora van a ser consideradas, es decir, *la conformidad de las imágenes o nociones con las cosas de las que son imágenes*: es decir, *consideradas como 1.° existencias o movimientos en la mente: 2.° como representaciones de figuras como*, etc.

Si recordamos o tenemos un fantasma de una cosa que existía antes de la supuesta destrucción de las cosas externas y no queremos considerar qué

1. El texto continúa así en *De Corpore*, VII, 1: «al cielo para dividirlo en partes o para medir su movimiento, sino que lo hacemos tranquilos en una biblioteca o en la oscuridad». (Los números romanos al margen indican los lugares correspondientes del *De Corpore*, según Jacquot.)

clase de cosa era sino meramente que ella existía o era sin la mente, tenemos lo que llamamos espacio: un imaginario y puro fantasma. Así:

espacio (VII, 2) Cap. 1.°

Espacio es el fantasma de una cosa existente (en cuanto existente), es decir, sin considerar ningún otro accidente excepto que aparece sin o fuera de quienes lo imaginan.

Del mismo modo que un cuerpo deja en la mente un fantasma de su magnitud, así también un cuerpo movido deja un *fantasma de su movimiento*, es decir, *una idea del cuerpo que se traslada en continua sucesión ora a través de este espacio ora a través de otro*. Así *Tiempo* es la idea del movimiento en cuanto imaginamos en el movimiento lo anterior y lo posterior, o sea, la *sucesión*. La definición de Aristóteles es igual: «Tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior», pues esta numeración es el acto de la mente.

movimiento

tiempo (VII, 3)

Para saber por qué momentos transcurre el tiempo, consideramos algún movimiento del sol, o un reloj o una clepsidra, o bien trazamos una línea sobre la cual imaginamos que se transporta o va algo; de otro modo no aparece tiempo alguno.

Quienes llaman días o meses o años a los movimientos del Sol o de la Luna (puesto que para el movimiento haber pasado es lo mismo que perecer, y estar a punto de ser o ser después es lo mismo que no ser aún) dicen lo que no quieren, es decir, que ningún tiempo existe en absoluto ni ha existido ni existirá. Pues de lo que se puede decir que

existió o existirá, también se pudo decir en otro tiempo, o se podrá decir después, que existe. Así pues, ¿dónde existe el *día*, el *mes* o el *año a no ser como nombres o cálculos hechos en nuestra mente?*

Un espacio es llamado parte de un espacio y un tiempo parte de un tiempo cuando aquél y otro más están comprendidos en éste. De lo que se sigue que *algo no puede ser llamado correctamente parte si no se le compara con otro en el que está contenido.*

parte (VII, 4) Cap. 2

Dividir o partir o hacer partes de un espacio o tiempo no es otra cosa que considerar dentro del mismo a otros: si alguien divide el espacio o el tiempo tiene tantos conceptos diferentes como partes hace más uno, pues el primer concepto será de 1.° aquello que se divide, 2.° después de alguna parte suya, 3.° después el de otra parte, y así indefinidamente mientras continúe dividiendo.

dividir (VII, 5)

Por división no entiendo la separación o partición de un espacio o tiempo de otro espacio o tiempo (pues un hemisferio o una hora no puede arrancarse de otra) sino el considerarlos como diversos: al ser la división una operación de la mente y no de las manos.

Un espacio o tiempo cuando se le considera junto a otros espacios o tiempos se dice que es *uno*, es decir, *uno de ellos*. A menos que un espacio o tiempo pueda ser añadido o sustraído de otro, bastaría decir espacio o tiempo *simplemente* y sería superfluo decir un espacio o un tiempo si no pudiera enten-

uno (VII, 6)

derse que existe otro. *Uno* sólo se dice por comparación con otro.

La definición común, «uno es lo que es indiviso», repugna debido a una consecuencia absurda: que *dividido* serían entonces muchos, es decir, *divididos*.

número (VII, 7)

Número es uno y uno: o uno y uno y uno, y así sucesivamente. Es decir, uno y uno es un número binario. Uno y uno y uno, número ternario, etc. Que es lo mismo que decir: el número es unidades.

componer (VII, 8)

todo (VII, 9)

Componer un espacio a partir de espacios o un tiempo a partir de tiempos es considerar primero uno y después otro y finalmente todos juntos como uno solo. Como 1.° contar la cabeza, 2.° los brazos, 3.° los pies, etc., para después, en lugar de todo ello, concluir *hombre*. Lo que se pone en lugar de todo aquello de que consta se llama *todo*, y las cosas singulares, cuando después de la división del todo son de nuevo consideradas una a una, son sus partes; por tanto, *el todo y todas sus partes tomadas al mismo tiempo son absolutamente lo mismo*. Como al dividir no se necesita la separación de sus partes, así en la composición para formar un todo no hay necesidad de que las partes se junten y se toquen mutuamente. Todos los hombres considerados a un tiempo son el género humano aunque estén dispersos en diversos tiempos y lugares, y 12 horas de diferentes días se sintetizan en un solo número duodenario.

Sólo se llama correctamente *todo* a lo que se entiende que está compuesto de partes y puede ser dividido en partes.

Nada consta de partes antes de ser dividido: y una vez dividido tendrá el mismo número de partes en que ha sido dividido.

Una parte de una parte es una parte del todo. Una parte del cuaternario es una parte del octonario, etc.

contiguos (VII, 10)

Dos espacios entre los que no hay ningún otro espacio, son *contiguos*.

a b c

inmediatos

Dos tiempos entre los que no se intercala ningún tiempo son *inmediatos*.

Cap. 3.°

Son *continuos* dos espacios o dos tiempos que tienen alguna parte en común. A B C D AC:BD, donde la parte común es BC.

Varios espacios y tiempos son continuos a otros varios cuando los dos que están próximos son continuos.

parte media
parte extrema
principio
(VII, 11)

La *parte media* es la que se interpone entre otras dos partes.

La *parte extrema* es la que no está situada entre otras dos partes.

Principio es aquella de las partes primeras que se enumera primero.

Fin es la última que se enumera.

Las *partes medias* tomadas conjuntamente son la trayectoria.

El principio y el fin dependen del orden de nuestra numeración.

Los límites y las partes extremas son lo mismo. Los límites del número son *unidades*. Aquella por la que empezamos a contar es el principio, y aquella en la que terminamos el fin.

número infinito

Se llama número infinito aquel que

no se dice cuál es; pues si se dice binario, ternario, milenario, etc., siempre es finito.

(VII, 12) *en potencia finito*

Se dice que el espacio o el tiempo es en potencia finito, es decir, que puede tener un límite, cuando puede atribuírsele un número de espacios o tiempos finitos (por ejemplo de pasos o de horas) sin que pueda existir un número mayor de ellos en ese espacio y en ese tiempo.

infinito en potencia

Es en potencia infinito aquel en que puede darse un número mayor de pasos o de horas que cualquier número que se haya dado. Se ha de tener en cuenta que, en aquel espacio o tiempo que en potencia es infinito, aunque se pueden contar muchos pasos o muchas horas según el número que se quiera determinar, siempre aquel número será finito. *Pues todo número es finito.*

El infinito no puede llamarse ni todo ni uno.

(VIII, 1)

Supongamos ahora alguna de estas cosas existentes de las que supusimos la privación.

Necesariamente, aquella cosa recreada o repuesta no sólo ocupará o poseerá una parte de este espacio o coincidirá o tendrá su misma extensión, sino que deberá también ser algo que no dependa de nuestra imaginación.

Esta misma cosa 1.° por su *extensión* la llamamos *cuerpo*, 2.° por su independencia de nuestra imaginación o pensamiento la llamamos *subsistente por sí* y (dado que subsiste fuera de nosotros) *existente*, 3.° porque se supone que está

bajo un espacio imaginario (de manera que sólo resulta inteligible por la razón y no por los sentidos que está allí), la llamamos *supuesto y sujeto*.

cuerpo

Cuerpo es todo lo que, independientemente de nuestro pensamiento, coincide o tiene la misma extensión que alguna parte del espacio.

Cap. 4 (VIII, 2)

Si suponemos un cuerpo que ocupa un espacio o tiene su misma extensión, esta coextensión no es el mismo cuerpo coextenso. O si imaginamos que el mismo cuerpo es trasladado, este traslado no es el mismo cuerpo trasladado; o si concebimos este cuerpo no trasladado, este no traslado no es el mismo cuerpo en reposo.

Accidente Cap. 5

Un accidente no es una parte de las cosas naturales.

Es el modo de concebir el cuerpo o según el cual el cuerpo es concebido. O es la facultad de un cuerpo por el que imprime su propio concepto en nosotros. O aquella potencia o facultad por la que un cuerpo es concebido. Mediante esta definición, aunque no se contesta a lo que se ha preguntado, sin embargo se contesta a lo que se debía preguntar; es decir, ¿por qué ocurre que las partes de un cuerpo aparecen una aquí y otras allí?, se pregunta por la extensión o por la razón de la extensión; o ¿por qué ocurre que todo el cuerpo se ve ahora aquí y ahora allí?, se pregunta por la razón del movimiento; finalmente, ¿por qué ocurre que el mismo espacio se ve que está ocupado durante un tiempo?, se pregunta por qué no hay movimiento. Pues si pregun-

tamos sobre el nombre del cuerpo, es decir, sobre el nombre concreto, ¿qué es?, se ha de responder por medio de la definición porque sólo se busca el significado de la palabra; pero si se pregunta ¿qué es?, del nombre abstracto, como si se pregunta «¿qué es duro?», la respuesta es: «duro es aquello cuya parte no cede si no cede la totalidad». Pero si se pregunta «¿qué es la dureza?», debe mostrarse la causa por la que «la parte no cede si no cede la totalidad». Ver la división de los nombres: concreto y abstracto.

(VIII, 3) Cuando decimos que «los accidentes están en el cuerpo» no se ha de entender como si algo estuviese contenido en el cuerpo: por ejemplo, como si lo rojo estuviera en la sangre como la sangre está en una tela ensangrentada, es decir, como la parte en el todo, pues de esta forma un accidente sería también un cuerpo; sino que como está *la magnitud, el reposo, el movimiento en lo que es grande, en lo que está en reposo, en lo que se mueve*, así está cualquier otro accidente en su sujeto.

La definición de Aristóteles, «el Accidente está en el sujeto no como parte sino de tal modo que puede faltar sin que se destruya el sujeto», es correcta salvo en que algunos accidentes no pueden separarse del cuerpo sin que se dé la destrucción de éste, pues un cuerpo no puede concebirse sin *extensión* y sin *figura*. Los demás accidentes, que no son comunes a todos los cuerpos sino propios de algunos, como reposo, movimiento, color, dureza, etc., desaparecen continuamente sucediéndoles otros, sin que nunca perezca el cuerpo.

Como podría parecerle a alguien que no todos los accidentes están en sus cuerpos o sujetos del mismo modo como *la extensión, el movimiento, el reposo o la figura* —por ejemplo, el calor, el color, el olor, la virtud, el vicio y otros parecidos se dice que *están en o inhieren*—, no estaría mal que por el momento suspendiera su juicio hasta que se investigue racionalmente si estos mismos accidentes no son asimismo ciertos movimientos o de la mente del que imagina o de los mismos cuerpos que se perciben por los sentidos. Pues explorar esto ocupa una gran parte de la filosofía natural.

Extensión o magnitud del cuerpo (VIII, 4) Cap. 6

La *extensión* de un cuerpo es lo mismo que su *magnitud* o lo que algunos llaman espacio real.

Esta magnitud no depende de nuestro pensamiento, como el espacio imaginario; pues este espacio imaginario es el efecto de la *magnitud* y la *magnitud* la causa de aquél. Éste es un accidente de la mente y aquélla de un cuerpo existente fuera de la mente.

Lugar (VIII, 5)

El espacio (que siempre entiendo imaginario) que coincide con la magnitud de un cuerpo se llama *lugar* de este cuerpo, y entonces se dice que el cuerpo está *ubicado*.

El lugar difiere de la magnitud de las cosas ubicadas

1.º porque el mismo cuerpo retiene siempre la misma magnitud, tanto mientras *se mueve* como mientras *está*

en reposo, pero cuando se mueve no conserva el mismo lugar;

2.° porque el lugar es el fantasma o idea de un cuerpo dotado de tal *magnitud* y *figura*, pero la magnitud de cada cuerpo es un *accidente* peculiar de éste; pues del mismo cuerpo puede haber varios lugares en diferentes tiempos, pero no puede haber muchas o diversas magnitudes;

3.° porque el lugar no es nada fuera de la mente: la magnitud no es nada en la mente;

4.° porque el lugar es una extensión *aparente* o figurada, la magnitud una *verdadera* extensión.

El cuerpo ubicado no es *extensión* sino algo *extenso*.

El lugar es inamovible: pues se entiende que se mueve lo que es trasladado de un lugar a otro. Si un lugar fuera movido debería ser trasladado de un lugar a otro, por lo que sería necesario que existiera un lugar del lugar, y así infinitamente. Por eso se dijo que un *lugar* no es sino un fantasma o idea, situada en la mente de un cuerpo, de tal *magnitud* y de tal *figura*; y esto es un espacio o lugar generalmente considerado.

La naturaleza del lugar no consiste en la superficie del cuerpo ambiente, sino en el espacio sólido. Pues la totalidad del cuerpo ubicado es coextensa con la totalidad del lugar y la parte con la parte, pero al ser el cuerpo ubicado un sólido no se entiende que sea coextenso con la superficie.

La totalidad de un cuerpo no puede

moverse a menos que se muevan todas sus partes a un tiempo, y las partes interiores no pueden moverse a menos que abandonen su lugar; pero la parte interior del cuerpo no puede abandonar la superficie de la parte exterior que le es contigua, de donde se sigue que si el lugar es la superficie del cuerpo ambiente, las partes de lo que se mueve, es decir, lo que se mueve, no se mueve.

Lleno (VIII, 6)
Vacío (VIII, 8)

Lleno es el espacio (o lugar) que está ocupado por un cuerpo.

Vacío el que no está ocupado.

Un cuerpo, su magnitud y su lugar se dividen por un solo acto mental, es decir, por división del espacio.

Por lo que queda claro que 1.° ni dos cuerpos pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar, ni 2.° un cuerpo en dos lugares al mismo tiempo;

1.° no dos cuerpos en un solo lugar porque, al dividir el cuerpo que ocupa todo el espacio en dos, también debe dividirse el espacio y por tanto habrá dos lugares;

2.° no un cuerpo en dos lugares: porque al dividir en dos el espacio que ocupa el cuerpo, es decir, su lugar, el cuerpo mismo también se divide pues, como hemos dicho, el lugar y el cuerpo que está en él se dividen al mismo tiempo, y por tanto hay dos cuerpos.

Cuerpos continuos y contiguos (VIII, 9)

Dos cuerpos se llaman contiguos entre sí y continuos por la misma razón que se llaman así dos espacios, es decir, *son contiguos aquellos cuerpos entre los que no hay ningún espacio*; entendemos por espacio (como antes) la

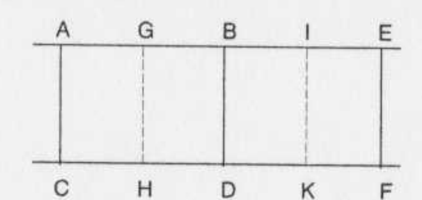
idea o fantasma del cuerpo, de manera que no haya ni pueda haber ni un cuerpo ni una magnitud entre ellos, es decir, que no medie entre ellos ningún espacio capaz de recibir un cuerpo.

Son continuos entre sí dos cuerpos que tienen una parte común, y lo son varios si cualquier par de ellos que estén próximos son continuos.

Movimiento (VIII, 10) Cap. 7

Movimiento es el continuo abandono de un lugar y la adquisición de otro.

El lugar que se deja es el término *a quo*, y el lugar adquirido es el término *ad quem*. Digo continuo porque un cuerpo, por pequeño que sea, no puede abandonar de golpe (o al mismo tiempo) el primer lugar sin que una parte de dicho cuerpo no se encuentre en una parte común a ambos lugares. Por ejemplo, un cuerpo que esté en el lugar AB, CD no podrá llegar al lugar BD, EF a no ser que primero esté en GH, IK, donde la parte GH, BD es común a ambos lugares, AB, CD y GH, IK, y la parte BD, IK es común a ambos lugares, GH, IK y BD, EF.



No puede concebirse que algo se mueva si no es en el tiempo, pues el tiempo por definición es el fantasma o concepto del movimiento. Por tanto, concebir algo que se mueve sin que lo haga en el tiempo es concebir algo que se mueve sin concebir ningún movimiento, lo que es imposible.

Reposo (VIII, 11)

Se dice que está en reposo lo que por algún tiempo permanece en el mismo lugar.

Se dice que se ha movido aquello que, esté ahora en reposo o en movimiento, estaba antes en otro lugar del que ahora está. De lo que se sigue:

1.° que todo lo que se mueve se ha movido, pues lo que se mueve, si está en el mismo lugar que antes, está en reposo, es decir, no se mueve según la definición de reposo: si está en otro lugar, entonces se ha movido según la definición de movimiento;

2.° lo que se está moviendo aún se ha de mover, pues lo que se mueve deja el lugar donde está y por tanto ocupará otro, luego aún se ha de mover;

3.° lo que se mueve no está en un solo lugar durante algún tiempo, por más corto que éste sea, pues por la definición de *reposo* lo que está en un lugar durante algún tiempo está en reposo.

Lo que se mueve no se mueve en el lugar en el que está ni en el lugar donde no está, sino desde el lugar en que está hacia el lugar donde no está.

Cuando se dice que lo que se mueve no sólo ha sido movido sino que también se moverá, se ha de concluir que el movimiento no puede concebirse sin el concepto de *pasado* y *futuro*.

línea y longitud (VIII, 12) Cap. 8

1.º Si en nuestro argumento consideramos nula la magnitud de un cuerpo que se mueve (aunque siempre tiene alguna), la trayectoria por la que pasa este cuerpo se llama línea o dimensión simple: el *espacio* por el que pasa se llama *longitud* y el cuerpo mismo *punto*: en el mismo sentido que la Tierra se llama punto y su trayectoria anual línea eclíptica.

superficie y latitud

2.º Si consideramos el cuerpo que se mueve como alargado y se supone que se mueve como si todas sus partes formaran líneas, la trayectoria de cada parte es la *latitud* de este cuerpo y el espacio que se forma se llama *superficie*, la cual consta de dos dimensiones, la latitud y la longitud, de las que la totalidad de cada una se aplica a todas las partes de la otra.

sólido y profundidad

3.º Si un cuerpo se considera de nuevo provisto de superficie y entendemos que se mueve de tal forma que cada una de sus partes forma o describe líneas, la trayectoria de cada parte es su *grosor* o *profundidad*, el espacio que se forma se llama *sólido*, formado por las tres dimensiones de la que dos cualesquiera se aplican en su totalidad a cada una de las partes de la tercera.

Pero si se considerase un cuerpo sólido, no se podría conseguir que todas sus partes formaran o describieran líneas, pues por cualquier parte que se mueva, el recorrido de la parte posterior incidirá en el de la parte anterior, y se formará el mismo sólido que habría formado por sí misma la anterior superficie. Y por tanto no puede haber

ninguna otra dimensión del cuerpo en cuanto cuerpo fuera de estas tres, aunque diremos después que la velocidad (que es el movimiento aplicado a todas las partes del sólido a través de una longitud) haga que la magnitud del movimiento conste de cuatro dimensiones: *como el cálculo de la calidad del oro en cada una de sus partes nos da su valor.*

Se dice que son iguales entre sí aquellos cuerpos que pueden ocupar el mismo lugar. Un cuerpo puede ocupar el mismo lugar que ocupa otro aunque no tenga la misma figura si se puede concebir que, moldeando o cambiando de lugar sus partes, se reduce a la misma figura. Igual (VIII, 13) Cap. 9

Un cuerpo es mayor que otro cuando una de sus partes es igual a la totalidad del otro. *mayor*

Un cuerpo es menor que otro cuando su totalidad es igual a una parte del otro. *menor* (VIII, 14)

De un mismo cuerpo la magnitud es siempre una sola y la misma porque el cuerpo, su magnitud y su lugar sólo pueden ser concebidos en nuestras mentes como coincidentes.

El movimiento, en cuanto por él una cierta longitud puede ser recorrida en un tiempo determinado, se llama *velocidad*. Pues aunque «veloz» se dice a menudo con relación a «más lento», como «grande» respecto a «menor»: sin embargo, así como «magnitud» se toma en filosofía absolutamente por «extensión», así «veloz» se toma absolutamente por «movimiento según la longitud». *velocidad* (VIII, 15)

Igual, mayor, menor según el tiempo (VIII, 160)

Decimos que varios movimientos se realizan en tiempos iguales cuando cada uno de ellos comienza y termina al mismo tiempo que otro, o si, en el caso de haber comenzado al mismo tiempo, hubiera terminado también al mismo tiempo.

Pues el tiempo, que es el fantasma del movimiento, sólo puede medirse a través del movimiento manifiesto: como sucede en los cuadrantes por el movimiento del sol o del indicador, donde, si dos o más movimientos comienzan y terminan junto con este movimiento, se piensa que se han realizado al mismo tiempo.

Igual, mayor, menor según el movimiento (VIII, 18)

El *movimiento* no se llama mayor, menor o igual solamente a causa de la longitud que se recorre en un determinado tiempo, sino por la velocidad aplicada a cada partícula de la magnitud, pues cuando un cuerpo se mueve se mueven también cada una de sus partículas o de sus partes. Supongamos por ejemplo la *mitad*; por lo cual, al ser los movimientos de las dos mitades igualmente veloces entre sí y de la misma velocidad que el movimiento de la totalidad, el movimiento de la totalidad será igual a dos movimientos, cada uno de los cuales tiene la misma velocidad que él; por lo tanto, una cosa es que dos movimientos sean *iguales* entre sí y otra que sean igualmente veloces. Está claro que en los dos caballos de una biga el movimiento simultáneo de ambos caballos es igualmente veloz que el movimiento de cada uno, pero el movimiento de ambos es mayor que el de uno solo, es decir, el doble.

Dos movimientos, por tanto, son simplemente iguales cuando la velocidad de uno medida según toda su magnitud es igual a la velocidad del otro medida también según toda su magnitud. Un movimiento es mayor que otro cuando la velocidad de uno medida tal como se ha dicho es mayor que la velocidad del otro medida de la misma manera; *y menor cuando es menor.* La magnitud del movimiento, medida así, es lo mismo que llamamos *fuerza.*

Lo que está en reposo si no es movido desde fuera permanece siempre en reposo. (VIII, 19)

Lo que se mueve, si nada lo obstaculiza desde fuera, se moverá siempre.

Pueden ser generados y destruidos todos los accidentes, pero no el cuerpo. (VIII, 20) Los cuerpos y los accidentes bajo los que aparecen de forma variada se diferencian en que los cuerpos son *cosas no generadas* y los accidentes *se generan pero no son cosas.*

Los accidentes no se traspasan de un cuerpo a otro ni se mueven. (VIII, 21)

Esencia. Materia. Forma. (VIII, 23) Cap. 10

El accidente por el que imponemos a un cuerpo un nombre determinado: o el accidente que denomina a su sujeto, se llama su *esencia.* Se dice que la racionalidad es la *esencia* del hombre, la blancura de lo blanco, la extensión del cuerpo. La misma esencia en cuanto generada se llama *forma.* Un cuerpo respecto a los accidentes se llama *sujeto*; respecto a la forma, *materia.*

La producción o destrucción de cualquier accidente es la causa por la que se dice que el sujeto ha cambiado, pero

sólo a causa de la generación o destrucción de la forma se dice que el sujeto es generado o destruido.

En toda generación o mutación el nombre de la materia permanece. Como una mesa hecha de madera se llama «de madera» y «madera», y una estatua de bronce, «broncínea» y «bronce».

Materia prima (VIII, 24)

La materia común de todas la cosas que los filósofos llaman «materia prima» no es un cuerpo distinto de los otros cuerpos, ni uno de ellos, sino sólo un nombre que significa que se ha de considerar un cuerpo sin considerar forma o accidente alguno, a excepción sólo de la *magnitud* o *extensión* y la aptitud de recibir la *forma* y los *accidentes*. Así, la materia prima es un cuerpo universal, es decir, un cuerpo considerado universalmente, del que no puede decirse que no tiene forma o accidente alguno, sino que en él no se considera forma o accidente alguno fuera de la cantidad o la aptitud de recibir forma o accidentes, es decir, no se tienen en cuenta al argumentar.

Los accidentes por los que distinguimos un cuerpo de otro.

Qué es diferir uno de otro (XI, 1) Cap. 11

En primer lugar habrá que mostrar qué es propiamente *distinguirse* y *no distinguirse*, es decir, qué es *lo mismo* y lo *diverso*.

Se dice que dos cuerpos son diferentes o que difieren entre sí cuando se puede decir algo de uno que no puede decirse del otro al mismo tiempo.

Ante todo es manifiesto que dos cuer-

pos no son la misma cosa mientras los dos están en dos lugares al mismo tiempo. Pero lo que es la misma cosa está en el mismo lugar al mismo tiempo. Por tanto todos los cuerpos difieren entre sí *en número*, es decir, como *uno* y *otro*. Así pues, «lo mismo» y «diferentes en número» son *nombres opuestos por contradicción*.

Qué es diferir (XI, 2)
1.° *en número*
2.° *en magnitud*
3.° *en cualidad*

Dos cuerpos difieren en magnitud cuando uno de ellos es más grande que el otro, como «de un codo», «de dos codos»: «de dos libras», «de tres libras», etc. A éstos se oponen los *iguales*.

Aquellos que difieren en algo más que en la magnitud se llaman desemejantes: aquellos que solo difieren en magnitud, *semejantes*.

Desemejantes
1.° *según la especie*
2.° *según el género*

De los desemejantes:
- 1.° algunos difieren *en la especie* cuando la diferencia se percibe por el mismo sentido, como blanco, negro, etc.;
- 2.° algunos difieren *en el género*, cuando la diferencia no se percibe por el mismo sentido, blanco, caliente, etc.

Relación (XI, 3)

La *semejanza o desemejanza* o *igualdad o desigualdad* de un cuerpo con otro se llama su *relación*: y los mismos cuerpos se llaman «relacionados entre sí» o «correlacionados». El primero es el *antecedente* y el segundo el *consecuente*.

Razón y proporción

La relación del antecedente con el consecuente según la magnitud, es decir, 1.° su *igualdad*; 2.° su *exceso*; 3.°

su *defecto*, se llama la *razón* o proporción del *antecedente* respecto al *consecuente*; de manera que *la razón no es más que la igualdad o desigualdad del antecedente respecto al consecuente según la magnitud*. Por ejemplo, la *razón* o *proporción* del número ternario al binario es que el ternario supera al binario en una unidad. Y la razón del binario al quinario es que al binario le falta el ternario respecto al quinario. Y por tanto en la *proporción* entre desiguales la *relación* o *razón* del *menor* respecto al *mayor* se llama *defecto* y la del mayor al menor, *exceso*.

Qué son los proporcionales, es decir, la proporción de relaciones; en qué consiste la proporción de magnitudes entre sí (XI, 4)

Entre los desiguales	1.º unos son más 2.º otros son menos 3.º otros son igualmente	desiguales

Y por tanto no sólo ha de considerarse una relación o proporción de magnitudes, sino también una relación o proporción de relaciones o proporciones. Por ejemplo, cuando dos *desiguales* tienen relación con otros dos *desiguales*, como cuando la desigualdad entre 2 y 3 se compara con la desigualdad entre 4 y 5, comparación en la que hay siempre cuatro magnitudes (o si sólo hay tres, el medio se cuenta dos veces, lo que viene a ser lo mismo): como cuando la relación o proporción del primero al 2.º es igual a la relación del 3.º al 4.º, se dice que estos cuatro son *proporcionales* o que el primero es

al segundo como el tercero al cuarto; de otro modo no se llaman proporcionales.

La razón o relación o proporción del antecedente al consecuente consiste en la diferencia que hay entre ellos, es decir, en aquella parte del *mayor* por la que excede al *menor*, o en el residuo o resto del mayor una vez le ha sido restado el menor, pero todo ello tomado no absolutamente sino en comparación con cada uno de los términos *relacionados* o *relativos*: como la razón o proporción de 2 a 5 es 3, por el que 5 supera a 2, pero no absolutamente sino en la medida en que se le compara con 2 y 5. Pues aunque hay la *misma diferencia* entre 2 y 5 como la que hay entre 9 y 12, es decir, el mismo 3, o el mismo número ternario, sin embargo no hay la misma desigualdad, y por tanto tampoco la misma relación o proporción entre 2 y 5 como la que hay entre 9 y 12. Pues 5 contiene a 2 dos veces y media, mientras que 12 contiene sólo una vez 9 más una tercera parte de 9. (XI, 5)

Compárese 3 con 2 y con 5. Cuando se le compara con 2 se encuentra que excede a 2 en una unidad, es decir, contiene 2 y la mitad de 2. Cuando se le compara con 5, es superado por 5 en dos unidades, es decir, está comprendido en 5 junto con dos unidades o 2 terceras partes de 3, o está contenido en 5 y junto con él además dos terceras partes de él. Por otra parte, compárese 3 (que es la diferencia entre 9 y 12) con los dos relativos 9 y 12. Se le

encontrará contenido en ambos, tres veces en uno (9) y cuatro en el otro (12).

Así, cuando decimos que hay la misma diferencia entre 2 y 5 que entre 9 y 12, es decir, 3, pero no la misma desigualdad, indicamos que en un caso no se suman más unidades que en el otro, pues 3 sumado a 2 hacen 5, y 3 a 9 hacen 12. Pero la relación o proporción (o comparación) que puede considerarse entre ellos (como la que hay entre el todo y las partes y al contrario) no es la misma, pues 5 y 2, considerados no según cuántas unidades uno excede o es excedido por el otro sino según la proporción relativa a las partes, resulta que 5 no comprende a 2 de la misma manera que 12 comprende a 9. Tómese otro ejemplo: como 2 es a 6, 3 es a 9; aunque la diferencia entre 2 y 6, 4, no es la misma que la diferencia entre 3 y 9, 6, sin embargo la igualdad de la proporción es la misma: 2 es la tercera parte de 6, como 3 lo es de 9.

La *relación* no es un nuevo accidente, sino uno de los que ya estaban en el cuerpo antes de hacerse la relación o comparación. (XI, 6)

La relación no es un accidente distinto de los demás accidentes del *relativo*, sino que es uno de ellos, es decir, aquel según el cual se ha hecho la comparación. Por ejemplo, la *semejanza* de un cuerpo *blanco* con otro o la *desemejanza* con uno *negro* es el mismo accidente que su *blancura*; y la *igualdad* o *desigualdad* es el mismo accidente que la magnitud de la cosa comparada según diversos nombres. Pues lo que se llama «blanco» o «de tal magnitud» cuando no se le compara con otro, lo mismo, en comparación con otro, se llama «semejante» o «desemejante», «igual» o

«desigual»; de donde se sigue que las causas o accidentes que hay en las cosas relacionadas son también las causas de la semejanza, la igualdad, la desemejanza y la desigualdad, es decir, que quien hace dos cuerpos desiguales hace también su desigualdad; y quien hace una *regla* y una *acción*, si la acción es congruente con la regla, él es la causa de la congruencia, y de la incongruencia si son incongruentes.

Hasta aquí sobre la comparación de un cuerpo con otro.

Principio de individuación (XI, 7)

La misma cosa puede ser comparada consigo misma en distintos momentos, de donde surge la controversia sobre «el principio de individuación», como si un anciano es el mismo que era cuando era joven.

1.° Algunos sitúan la *individuación* en la identidad o unidad de la materia;

2.° otros en la *forma*;

3.° otros en la unidad o identidad del conjunto de todos los accidentes.

Pero nosotros hemos de considerar por qué nombre, y según cuál (de entre los que está asociada), se considera la cosa propuesta cuando investigamos su *identidad* o su unidad. Cuando preguntamos sobre Sócrates importa mucho ver si es el mismo hombre, o el mismo cuerpo, etc.

Cantidad (XII, 1) Cap. 12

Sobre la dimensión: hemos dicho qué es y cuántas hay, es decir, hay tres dimensiones:

1.° la *línea* o *longitud*; 2.° la *superficie*, 3.° el *sólido*. Cada una de ellas, si

los límites y términos son conocidos, se llama *cantidad*.

La cantidad (definida) es la *dimensión determinada*, o la *dimensión* cuyos límites

son o { 1.° localmente / 2.° por alguna comparación } conocidos.

(XII, 2) La cantidad se determina de dos modos:

1.° según los *sentidos*, lo que se hace mediante un objeto sensible: como cuando una línea...

Sigue en el *De Corpore*, c. XII, 2: «... una línea, una superficie o un sólido de un pie o de un codo, señalado en una materia, se ofrece a nuestros ojos.»

III

CRITICA AL *DE MUNDO* DE THOMAS WHITE (CAPÍTULO XXX)

PROBLEMA 5.º DEL DIÁLOGO 3.º

QUE EL ENS A SE *ES ÚNICO Y CAUSA DE LOS DEMÁS*

1. Resumen de las cuestiones que se discuten en este Problema. — 2. Examen del argumento por el que el autor prueba que el *ens a se* es único y causa de los demás. — 3. La sensación. — 4. La imaginación. — 5. La memoria y el tiempo. — 6. Por qué la imaginación es más débil que la sensación. — 7. Las ficciones. — 8. El discurso imaginativo. — 9. El discurso ordenado y desordenado. — 10. La reminiscencia, la síntesis y el análisis. — 11. La experiencia y el futuro. — 12. La expectación y la prudencia. — 13. Los signos. — 14. La comparación y las notas. — 15. La naturaleza del hombre difiere de la de las bestias por el descubrimiento y el uso de las notas y de los nombres. — 16. El nombre y el universal. — 17. La proposición, la verdad y la falsedad. — 18. El silogismo. — 19. Cómo el discurso imaginativo pasa a discurso hablado o lingüístico. — 20. Cómo puede suceder que el discurso hablado sea a menudo erróneo, cuando el imaginativo no lo es. — 21. La intelección. — 22. La razón, el razonamiento y la recta razón. — 23. El placer y el disgusto, el apetito y la aversión, el amor y el odio. — 24. Lo bueno y lo malo, lo hermoso y lo feo. — 25. Conexión entre los bienes y los males, y el bien aparente. — 26. El apetito y la aversión alternos, o la deliberación. — 27. La voluntad. — 28. La voluntad y la deliberación no son propias sólo del hombre, sino también de los demás animales. — 29. El acto voluntario. — 30. La libertad. — 31. Opinión del autor sobre el entendimiento. — 32. Crítica de su opinión. — 33. De la opinión del autor se sigue que el hombre entiende del mismo modo como Dios entiende, y que la Creación no es el paso del

no-ser al ser, y otras cosas absurdas. — 34. Razón por la que el autor niega que el tiempo de la Creación fuera determinado por el libre arbitrio de Dios. — 35. Crítica de la razón por la que el autor explica por qué Dios creó el mundo especialmente en aquel momento, es decir, porque antes de la creación no existía el tiempo. — 36. De dónde proviene que los metafísicos tengan dificultad en explicarse.

1. El teorema principal de este Problema no es el que corresponde al título, sino éste: Dios entiende y quiere. Esto es lo que el autor intenta demostrar a partir —tal como debe hacerse en toda demostración— de la explicación de los mismos términos «entendimiento» y «voluntad»; así nos describe qué son el entendimiento humano y la voluntad humana, pero ignora que, de haber razonado bien, hubiera debido deducirse necesariamente que Dios tiene un entendimiento humano y una voluntad humana, en contra, pienso, de su propio pensamiento. Examinaré sus demostraciones después de exponer yo también algo sobre la naturaleza de las facultades del alma, lo que haré brevemente. Pero antes hay que examinar su argumento metafísico por el que prueba que el *ens a se* es único y causa de los demás.

2. Del hecho que en las proposiciones los predicados son a veces accidentales —por ejemplo; si se dice «el hombre es blanco», la predicación es accidental porque no es necesario que el hombre sea blanco—, deduce no sé cómo que los accidentes que no pertenecen a la esencia de una cosa, son sólo disposiciones o grados que en un cierto orden se refieren a la existencia del ente, y de ellos el que más tiene que ver con la existencia, más esencial es. Después dice que la razón de existencia se aplica mayormente a los entes cuya entidad identifica con la existencia; y deduce que la existencia de dicho ente —es decir, del ente cuya entidad se identifica con la existencia— es la parte más esencial o diferencia o noción; y esto

es lo que en el Problema anterior había establecido como aparato para una demostración evidente. De ahí deduce que nada esencial puede acaecerle a la existencia, y argumenta de ese modo: Si hubiera muchos *ens a se*, *ens a se* sería un género y se predicaría de muchos entes esencialmente diferentes, pero la existencia del *ens a se* no tiene ninguna diferencia esencial, y por tanto *ens a se* no es un género, ni se predica de muchos entes esencialmente diferentes, ni hay por tanto muchos *entia a se*, sino sólo uno, y, en consecuencia, todos los demás entes dependen de él.

Así se ha demostrado lo que convenía, y por cierto muy metafísicamente: 1.° que los accidentes son disposiciones previas a la existencia, es decir, que los accidentes están en algo que todavía no existe; 2.° que la existencia tiene que ver sobre todo con el ente cuya esencia es idéntica a la existencia, es decir, que lo mismo tiene que ver consigo mismo; 3.° que la existencia es una parte del ente, es decir, puesto que toda parte del ente es ente, la existencia es ente, como si dijera que ser o existir es ente o existente, o que correr es el que corre; 4.° que a la existencia no puede sobrevenirle nada esencial, como si a la semilla existente no pueda sobrevenirle la esencia de árbol, o al existente árbol la esencia de escabel; 5.° que la esencia se identifica con la existencia en el *ens a se*, es decir, en el ente eterno, pero no en el *ens ab alio*, siendo sin embargo muy claro que todo lo que *es* o *es ente*, también existe o es existente, y al revés, que todo lo que existe *es ente*; 6.° que del hecho de que el *ens a se* no tiene diferencias esenciales se deduce que dicha expresión no puede predicarse de varios entes diferentes en número; pero lo que había que probar era que no hay numéricamente varios *entia a se*, pues en esto consiste «ser único»; 7.° finalmente (pues omito la barbarie metafísica), que todo su discurso está formado por términos que, al ser usados sólo en la Escuela, debían ser previamen-

te explicados y definidos, y sin embargo no lo han sido jamás ni por él ni por otro, lo cual va contra la naturaleza de la demostración. Otros defectos se esconden en aquella argumentación, pero baste anotar estos pocos.

Pienso que para probar este tipo de verdades hay que proceder según este método preferible y más cristiano: no hay razón para que la Iglesia quiera engañarme; ella recibió sin ningún tipo de controversia estos dogmas de los Apóstoles que los transmitían, y tampoco hay razón para que los Apóstoles quisieran engañar a la Iglesia posterior; los Apóstoles conservaron los mismos dogmas que había enseñado el mismo Cristo; Cristo confirmó cuanto enseñó con milagros muy científicos; los dogmas de Cristo, al haber sido transmitidos y probados sin fraude desde su época hasta la nuestra, han de ser necesariamente verdaderos. Este razonamiento, aunque no descanse en una demostración rigurosísima, pues en parte se apoya en la fe, se acerca con más propiedad a las leyes de la demostración que cualquier argumento de los metafísicos que hayamos oído hasta el momento.

3. Al entrar en la discusión sobre el Entendimiento Divino, pág. 307, pregunta correctamente: «Dime, por tanto, ¿qué es entender?» Pero añade incorrectamente —pues ni siquiera él piensa que el Entendimiento Divino sea parecido al humano— que hay que investigar «aquellas cosas que son propias de los hombres»; pero como nos indica que investiguemos el entendimiento humano, debemos hacerlo ya. Es preciso, con todo, empezar por los sentidos, pues es bastante sabido y resulta ya familiar que nada hay en el entendimiento humano que antes no haya estado en los sentidos. La sensación la causa la acción de los objetos, tal como él mismo afirma, sobre los «sensoria» u órganos de la sensación; pero toda acción o pasión es un movimiento, como se ha mostrado antes y casi nadie niega, a no ser los que suelen filosofar no a partir de la contemplación de las cosas mismas, sino condicionados por unas proposiciones admitidas de antemano y a la ligera. La sensación es por tanto un movimiento en las partes internas del que siente, provocado por el movimiento del objeto que actúa sobre el órgano sensorial; así, la visión se produce a causa del movimiento de un cuerpo luminoso propagado a través de un medio diáfano y continuado a través del ojo (que también es diáfano) hasta la retina o fondo del ojo, y después por el nervio óptico a los espíritus, o la materia que sea, en el cerebro, y a lo largo de la materia hasta los espíritus, o la materia que sea que está en el corazón. De forma parecida, en el oído se produce un avance o continuación del movimiento por el medio que es comprimido entre dos cuerpos que chocan o es introducido entre dos cuerpos separados de pronto, pues el medio movido empuja o arrastra al medio contiguo, desde el que el impulso o el arrastre continuado se propaga hasta el oído, de ahí a través de los nervios hasta el cerebro y finalmente al corazón. Y en el olfato el medio se mueve hasta la membrana de la nariz que se compone toda ella de nervios muy finos, y de ahí el movimiento continúa como antes hasta el corazón. En el gusto y en el tacto sucede lo mismo, es decir, primero los nervios son presionados y agitados, y después mediante los nervios el movimiento se propaga hasta el cerebro y de ahí hasta el corazón; en el corazón cualquier movimiento secunda o impide el movimiento vital, más aún, cualquier movimiento al sobrevenir a otro o lo fortalece o lo debilita; más tarde se dirá qué efecto se sigue de ahí. Mientras tanto debemos recordar que todo cuanto sufre una acción o es movido, en el mismo instante reacciona o resiste, de lo que necesariamente se sigue que en toda sensación la acción o el movimiento se propaga y se continúa hacia atrás con dirección al exterior, del corazón al cerebro, y de ahí

a los nervios hasta la superficie externa del cuerpo. De cuya reacción nacen dos efectos principales: uno, que el fantasma, que no es sino un movimiento en el cerebro, aparece como si fuese una cosa externa, y hace que las cosas se vean en lugares donde no están, como las estrellas debajo del agua o la voz donde se oye el eco; y otro, que el cuerpo del que siente y sus partes más grandes mediante los nervios avanzan y retroceden aquí y allá según los fantasmas, movimiento que se llama animal. Sea un resumen de este artículo que la sensación y todos los fantasmas son un movimiento de la clase que hemos dicho.

4. Los movimientos así provocados por los objetos permanecen incluso cuando el objeto desaparece o deja de actuar por completo; pues así como se precisa de un agente, es decir, de un motor externo, para que se produzca un movimiento, así también se requiere un agente, es decir, un motor externo, para hacer que repose lo que estaba en movimiento; pues el reposo no produce ningún efecto, no cambia nada en otro, pues nada puede extinguir un movimiento si no es otro movimiento igual y contrario. Qué pueda extinguir el movimiento de los cuerpos líquidos —como son los espíritus animales y la misma sangre— fuera de la gravedad, a la manera como se para el movimiento del aire y del agua, es difícil de concebir; dado que ni el espíritu en el cuerpo del animal —por lo menos en el cuerpo vivo—, ni quizás la sangre, gravita en absoluto, sino que corre siguiendo un curso circular al servicio de los miembros, no hay ninguna razón para que el movimiento en que consisten los fantasmas se extinga, a no ser después de mucho tiempo. A los movimientos de los espíritus que se producen en el cerebro a causa de los objetos les ocurre lo mismo que al agua removida al echar en ella una piedrecita, que no deja de moverse en cuanto la piedrecita descansa en el fondo; así tampoco cesan los movimientos de los espíritus en cuanto

desaparece el objeto o deja de obrar por otros motivos. De entre los numerosos movimientos que se generan tal como hemos dicho, aquel que domina en el corazón es el fantasma que nosotros percibimos, el cual, mientras actúa el mismo objeto, suele recibir distintos nombres según los diferentes órganos a través de los que se realiza la acción. Si se produce a través del ojo, se llama luz o color; si por el oído, sonido; si por la nariz, olor; si por la lengua, sabor; si por la superficie del cuerpo, caliente o frío, áspero o suave, etc. El efecto mismo de la acción *(passio)* se llama *sensación*; el mismo movimiento o fantasma que permanece después de retirar el objeto agente suele llamarse *imaginación*, de modo que la imaginación y la sensación son lo mismo: se llama sensación mientras el objeto está ahí, y al ausentarse se llama imaginación, nombre tomado de las imágenes que se forman en la visión.

5. Puesto que la imaginación es un movimiento y todo movimiento consta de una sucesión, necesariamente también la imaginación consta de una sucesión y tiene siempre algo que es anterior al presente; por ello, al mismo movimiento al que llamamos imaginación cuando no consideramos el pasado, siempre que queremos considerar también el pasado, lo llamamos *memoria*; y la imaginación del pasado sin la consideración de su fantasma, es decir, la misma sucesión imaginaria, se llama *tiempo*. Así un solo movimiento de la mente recibe cuatro nombres diferentes a causa de cuatro diferentes consideraciones.

6. No hay que omitir aquí la causa por la que todas las imágenes y fantasmas son claras mientras dura la sensación, pero después, cuando se llaman imaginaciones, es decir, cuando desaparece el objeto que las había provocado, son muy débiles. Esto sucede porque nuevos objetos reemplazan a los anteriores y, al actuar no sólo sobre el órgano de un sentido

sino de todos, hacen que los movimientos no sean más fuertes en este momento que los movimientos provocados anteriormente; de este modo, no se desvanecen por envejecimiento, sino que se esconden por comparación. La prueba (τεκμήριον) de ello es que, al estar cerrados todos los sentidos externos, así como cualquier acceso al cerebro, fuera de los movimientos que proceden del corazón —lo cual sólo puede ocurrir en el sueño—, todas las imaginaciones son tan claras (cuando soñamos) como lo eran en la misma sensación. Es preciso tener en cuenta que los fantasmas de los que duermen han tenido también su origen en la sensación y que son los mismos movimientos, por lo que «sueño» es el segundo nombre que damos a las imaginaciones.

7. Como en cualquier líquido agitado por varios movimientos, así también en los espíritus y el cerebro sucede necesariamente que dos o más movimientos se mezclan formando uno, es decir, que dos o más fantasmas (que allí son movimientos) forman uno solo como, por ejemplo, después de ver una montaña y oro, soñamos montañas áureas, o después de ver un hombre y un caballo nos imaginamos un centauro, y podemos atribuirnos a nosotros mismos por vanagloria las acciones magníficas de héroes o de otros que hemos visto u oído; y en este sentido podemos también atribuir a las imaginaciones un segundo nombre, como ficciones o quimeras de la mente.

8. Tal como ocurre en cualquier líquido, es razonable que también en los movimientos de la mente la parte movida se lleve consigo a la parte contigua; como sucede con el agua extendida libremente sobre una superficie plana, que si con el dedo llevamos una parte en cualquier dirección, las otras partes también la seguirán, así un fantasma nace de otro fantasma que le es vecino, y los fantasmas son vecinos de los que se suceden inmediatamente, unos a otros,

en la misma sensación. Y aquí nace aquella serie continua de imaginaciones que suele llamarse «discurso de la mente», en el que están siempre ligados dos fantasmas que estarán unidos en algún momento uno al otro en el sentido.

9. Este *discurso* (o serie de imaginaciones) a veces es ordenado y a veces desordenado. Este último se presenta como fortuito, como si alguien, pensando, pasara de *pythagora* a *faba*, de *faba* a *fabula*, de *fabula* a «Esopo»; de esta naturaleza es el discurso de los que sueñan y de los que deliran. Ordenado es el discurso que se rige por un determinado fin o propósito que se quiere alcanzar; a este fin se tiende o a partir de un principio cualquiera o a partir del principio sugerido por la misma imaginación del fin. Un ejemplo de discurso ordenado que procede de un principio cualquiera o fortuito lo tenemos en quienes, al querer encontrar una cosa que se oculta debido a su pequeñez, comienzan por un lugar cualquiera y desde allí lo examinan todo con los ojos. Otro ejemplo lo tenemos en los perros cazadores que cazan perdices, los cuales, empezando por un sitio cualquiera, recorren todos los campos. Este mismo discurso usan los versificadores que buscan completar sus versos con palabras adecuadas; es ésta una clase de discurso imaginativo que no sé si se distingue o no de los demás con un nombre especial.

10. El principio del discurso es tomado en función del fin escogido por el que discurre cuando a la imaginación del fin le sigue la imaginación del camino que conduce al fin, en el cual, tomando el principio en cualquier punto, la serie de imaginaciones continúa según la serie de causas y efectos, pudiendo proceder de la causa al efecto o del efecto a la causa; si el proceso va de la imaginación de la causa a la imaginación del efecto y así sucesivamente hacia el fin (que es siempre el efecto último), el discurso

de la mente se llama *composición*, σύνθεσις; si, por el contrario, se procede del efecto a la causa y después a los principios, se llama *resolución*, ανάλυσις; uno y otro se llaman *reminiscencia*. Un ejemplo de composición en los hombres es cuando imaginan una edificación según un orden a partir de la materia hasta la forma de la casa que se proponen realizar, pues la imaginación va del material al transporte, de ahí a los fundamentos, de los fundamentos a las paredes, de las paredes al techo. Un ejemplo de un discurso parecido en los animales es la construcción de nidos que hacen las aves. Un ejemplo de resolución en los hombres es el proceso que va del pensamiento de la forma de la casa al pensamiento del lugar en el que se ha de edificar, después el de la materia transportada a aquel lugar, después el del mismo transporte, después del lugar del que se obtiene; en los animales tenemos un ejemplo del mismo discurso en las aves cuando con el pensamiento parten de los polluelos y a través de los huevos, el nido y el material, dan con el lugar determinado al que irán. Estas facultades en cuanto existen en el hombre sólo se distinguen de las que hay en los animales en el grado y en la rapidez del pensamiento. Esta misma reminiscencia de los medios al fin se llama *arte* si, al imaginar el fin, la imaginación recorre la serie de medios procediendo de la causa al efecto, y se llama *ciencia* de las causas si, por el contrario, procede de los efectos a las causas.

11. Del mismo modo que se da la memoria de las cosas que percibimos también se da la memoria de la sucesión de una cosa a otra, o de un acontecimiento a otro, o del antecedente y el consecuente; esta memoria suele llamarse *experimento*; y de quien haya observado y recordado muchos experimentos, es decir, muchas consecuencias de las cosas, se dice que tiene mucha experiencia de las cosas. Quien ha experimentado muchas consecuencias parecidas, si

más tarde ve de nuevo un suceso parecido a un suceso anterior, pensará que le seguirá otro suceso parecido al que siguió a aquel suceso anterior; por el contrario, si viera un suceso parecido a un consecuente anterior, pensará también que le precedió un antecedente parecido al antecedente anterior. Por ejemplo, quien ve una nube densa esperará que llueva porque antes vio que a menudo o siempre sucedía que la lluvia seguía a la nube; igualmente, al ver llover pensará que ha precedido una nube, porque habrá recordado que así sucedió anteriormente. La razón necesaria de todo ello se encuentra en que la imaginación del futuro no es sino la imaginación del pasado. Ocurre que nosotros suponemos o nos imaginamos este orden ligado al presente tomando tales sucesos, es decir, el presente y el pretérito, no como similares sino como numéricamente el mismo, y de esta manera resulta que un suceso que realmente antecedió al precedente, parece que le sigue debido a nuestra suposición o imaginación; y lo que se pone después del presente, se llama *futuro*.

12. Así como la memoria de los experimentos se llama *experiencia* respecto al pasado, con respecto al futuro se llama *expectación*; por ello mucha experiencia es lo mismo que prudencia, o presciencia del futuro, que es nula sin la experiencia; de ahí que los ancianos, en igualdad de condiciones, son siempre más prudentes que los jóvenes, pues tienen más experiencia. Y también, en igualdad de condiciones, los que son rápidos de inteligencia son más prudentes que los lentos porque observan más, por lo que tienen más experiencia.

13. Para quienes observaron y confiaron a la memoria la semejanza de una secuencia de sucesos, el antecedente del consecuente y el consecuente del antecedente se llama *signo*; un signo es tanto el antecedente del consecuente como el consecuente del ante-

cedente para quienes recuerdan que siempre, o casi siempre, a las cosas parecidas al antecedente les siguen cosas parecidas al consecuente. Por ejemplo, las nubes son el signo de una futura lluvia y la lluvia de una nube precedente para quienes experimentaron que casi siempre sucede que a una nube le sigue la lluvia; de modo que la conjetura referida tanto al pasado como al futuro se hace sólo a partir de *signos*. De ahí se desprende que las causas y los efectos son, para los que han experimentado, *signos* mutuos debido a que uno sigue al otro.

Hasta aquí las facultades de los hombres y las de los demás animales no difieren; pues los demás animales sienten, imaginan, forman representaciones y pasan de la imaginación de una cosa a la imaginación de otra (lo cual es discurrir); también sueñan, como los hombres, y los hombres enfermos deliran como ellos, y los animales que no están enfermos tienen recuerdos y componen y analizan sus fantasmas como los hombres; es decir, de la misma manera que los hombres discurren a partir del edificio, a través de todos los medios, hasta el lugar donde se pueden coger los materiales para la edificación, y de ahí de nuevo al edificio, así también los demás animales discurren con sus pensamientos a partir de sus nidos y habitáculos hasta sus materiales y de nuevo de los materiales a los habitáculos; muchos otros animales, aparte del hombre, tienen también memoria del pasado y previsión del futuro, y por ello aman a quienes los curan, y temen, es decir, esperan recibir un nuevo daño de quienes les han hecho sufrir antes otros males, y por medio de los signos conjeturan las cosas futuras, igual que los hombres. Pero que no parezca que, al recordar la conocida habilidad, astucia y presentimiento de muchas bestias, consideramos inferior la prudencia de los hombres, pues ninguna de las susodichas facultades puede ser llamada intelecto o razón, pues éstas sólo al hombre deben atribuirse. Así, hay que ver a continuación cómo parece que la inteligencia humana es superior a la de las bestias.

14. Los acontecimientos futuros a veces se corresponden con los pasados y a veces no, apareciendo como contrarios a los pasados; a veces son tal como conjeturábamos que eran a partir de los presentes y a veces son diferentes. La causa de todo ello se encuentra en los mismos animales que juzgan que los acontecimientos pasados son parecidos a los presentes, cuando no lo son, o no observan todo cuanto antecedió a un suceso determinado, o no recuerdan lo que han observado, o no comparan correctamente lo que recuerdan; de ahí que a los acontecimientos presentes no les sigan otros parecidos a los que ellos juzgan que siguieron a los que se parecían a los presentes. La *comparación* es un discurso de la mente que consta de tres actos (es decir, de tres imaginaciones continuas), de los que el 1.º es la imaginación de una cosa, el 2.º la de otra, y el 3.º la imaginación de la diferencia entre las dos. Ciertamente no es difícil comparar entre sí aquellas cosas que experimentamos inmediamente una tras otra porque las cosas comparadas aparecen casi simultáneamente y, por tanto, aparece también la diferencia que hay entre ellas; por esto también las bestias comparan entre sí las cosas presentes; pero comparar las cosas pasadas con las presentes es imposible sin ayuda de una técnica a causa de la oscuridad e inconstancia de la imaginación. Pues no pueden recordarse los límites de una determinada cantidad sin una medida sensible y permanente, ni los colores sin un ejemplar sensible y permanente, ni puede provocarse una imagen o fantasma semejante a otro anterior sin una *nota* sensible y permanente. Llamo *nota* a una cosa perceptible para los sentidos y permanente, o por lo menos a algo parecido a ella, escogida libremente por cada uno a fin de que, al ser percibida, suscite un fantasma parecido al que queremos evocar de entre

los pasados. Por ejemplo, los *asteriscos* o los *caracteres* trazados en los márgenes de los libros son notas del lugar que queremos recordar; las piedras son notas de los límites de los caminos o de los campos porque muestran la longitud del camino o los límites del campo previamente señalados; y así las letras son también notas de las palabras y los *nombres* notas de las cosas a las que se imponen dichos nombres.

15. Así pues, que la naturaleza humana supera a la naturaleza común de los animales se desprende en primer lugar del hecho que el hombre sea capaz de inventar unas notas, del tipo que sean, para ayudar a la memoria; pues todavía no se ha observado que lo haga ningún otro animal fuera del hombre. Aunque es posible que las aves cuando buscan su nido y las bestias cuando buscan su madriguera, se guíen por el reconocimiento de cosas sensibles que han observado a lo largo del camino, y por tanto que tales cosas sensibles puedan llamarse *notas* con respecto a dichos animales, parece sin embargo que las bestias nunca han hecho para sí ninguna nota según un plan establecido; vemos que algunos animales esconden a menudo la comida que queda una vez satisfecha su hambre, lo cual es propio de la *prudencia*, pero nadie vio jamás que señalaran el lugar a fin de poder encontrarlo, lo que es propio de la *técnica*. El origen de ésta parece estar en que existieron unos hombres curiosos a los que no bastaba disfrutar de la naturaleza, a no ser que la examinaran también atentamente hasta conocer las causas de todas las cosas; y al ver que esto sólo era posible mediante la comparación entre las cosas —teniendo en cuenta que la comparación no se establece entre cosas sino entre fantasmas, y que los fantasmas no pueden compararse si no se recuerdan—, idearon las notas, especialmente los *nombres*, que, en lugar de los fantasmas anteriores, provocaron la formación de fantasmas semejantes a ellos. Es probable que las bestias no

puedan hacerlo porque, dada la constitución de su cuerpo, no pueden sentir un placer distinto del sensual que los haga capaces de preocuparse de sus fantasmas o de distinguir los fantasmas de las cosas que los originan, o sencillamente de recordarlos. En segundo lugar, la naturaleza humana supera a la naturaleza de todos los demás animales en todas aquellas facultades que dependen del uso de los nombres; cuáles sean éstas, se mostrará a continuación.

16. El *nombre* o denominación es un sonido humano que se aplica o se pone como nota a una cosa que es imaginada y de la que se conserva una imagen, de modo que con dicha nota pueda provocarse la formación de una imagen semejante. De lo que se sigue: 1.° que todas las cosas que tienen alguna semejanza entre sí tienen un único nombre común. Por ejemplo, si hay una serie de cosas que se asemejan en cuanto al color y una de ellas, a causa del color, es llamada blanca, también todas las restantes se llamarán blancas, pues el nombre de *blanco* se ha puesto precisamente debido a este color que tiene cada una de las cosas que en este sentido se asemejan. El nombre común es lo mismo que el universal, pues aunque las cosas nombradas son singulares, el nombre, debido a que se atribuye a todas, se llama universal. Se sigue en segundo lugar que una misma cosa tiene innumerables nombres; una cosa cualquiera, comparada con innumerables cosas, será semejante a algunas de ellas en un aspecto y a otras en otro aspecto, y tendrá un nombre común con las cosas que se le asemejan en cada uno de los aspectos; tendrá por tanto tantos nombres como aspectos en que pueda ser comparada. Así, un hombre tiene el nombre de *hombre* común a los demás hombres, el nombre de *padre* común a los demás engendradores, el nombre de *cuerpo* común a todo cuanto tiene tres dimensiones, etc. Se sigue en tercer lugar que al añadir la partícula negativa *no* a cualquier nombre de-

terminado (que se llama también nombre *positivo*), se forma una nota de desemejanza o de diversidad; suelen llamarse nombres infinitos, como no-hombre, no-animal.

17. A partir de dos nombres unidos por el verbo se forma la *proposición* con la que indicamos que el segundo nombre, o consecuente, es propio de la misma cosa de la que lo es también el primero, o antecedente. Así, cuando decimos: «el hombre es un animal», queremos decir: «lo que se llama *hombre* se llama también *animal*». Y si aquellos nombres han sido colocados de tal forma que el nombre de «animal» designa a cada cosa que llamamos «hombre», entonces decimos que aquella proposición es *verdadera*, de lo contrario decimos que es *falsa*; la verdad y la falsedad no son sino la verdadera y la falsa proposición.

18. A partir de dos proposiciones unidas, que tienen un solo nombre común que une a los no-comunes, se forma el *silogismo*. Así, de dos proposiciones unidas: «el hombre es animal» y «el animal es cuerpo», se forma el silogismo, o unión de lo esencial de las dos proposiciones: «el hombre es cuerpo»; con este silogismo indicamos que el tercer nombre «cuerpo» designa todas las cosas a las que designa el primer nombre «hombre», debido a que el segundo nombre «animal» designa a las mismas cosas que el primero «hombre» y el tercero «cuerpo» las mismas que el segundo «animal». Y si realmente las designan y ello se debe a la razón indicada, se dice que el silogismo es verdadero; de lo contrario se llama *paralogismo*.

19. Por medio de la invención de los nombres y de la composición de las proposiciones a partir de los nombres y de los silogismos a partir de las proposiciones, todo el progreso de la mente en la comparación de las cosas —que constaba de los innumerables actos que realiza la imaginación acerca de las cosas singulares— se cambia en discurso lingüístico o hablado y se compendia útilmente en unos pocos teoremas universales siempre que desde el principio las comparaciones se hagan correctamente y los nombres, según dichas comparaciones, se asignen cuidadosamente a las cosas y se usen a lo largo del discurso según su significado propio. Pero cuando se da el mismo nombre a cosas desiguales o se usa en la oración con significados diferentes, no nace de ahí una síntesis, que expresa la verdad, sino el error y una infinita desorientación; y los que yerran no sólo no son superiores a los demás animales, sino que son de peor condición, pues errar es más vergonzoso que ignorar y decir una falsedad más vergonzoso que callar.

20. Nosotros no fuimos los primeros en inventar los nombres, sino que los recibimos de nuestras nodrizas, profesores, compañeros y de quienes conviven con nosotros; muchos de estos nombres no se aplican con cuidado ni se usan en un sentido constante y rígido sino de forma metafórica y por extensión, y proferimos con tanta rapidez, debido a un hábito de la lengua, el discurso común formado a partir de los nombres, que, una vez empezado, ya no es necesario ningún pensamiento de la mente para completar el discurso, ni puede darse un pensamiento tan rápido que sea capaz de acompañar nuestras palabras; por todo ello necesariamente quienes confían a la lengua los nombres de las cosas antes de haberlos examinado con rigor, si dicen alguna verdad será por casualidad; yerran, y si ellos no deliran, por lo menos delira su discurso; es por ello que el discurso de aquellos hombres que no tienen estudios científicos, cuando versa sobre cosas y asuntos bien conocidos por ellos, es claro y transparente, mientras que el discurso de los metafísicos es un continuo delirio. Por ello es tan importante para quienes se dedican

a razonar que antes de admitir los nombres en la oración se aseguren de que les corresponde a cada uno una imagen determinada.

21. Se dice que sólo entendemos los universales. El universal no es sino un nombre, pues no entendemos las cosas mismas sino los nombres y la oración compuesta por nombres. Decimos que *entendemos* un nombre cuando al oírlo o leerlo evoca de nuevo la imagen por la que se creó aquel nombre. Decimos que *entendemos* una *proposición* cuando al oírla recordamos que su sujeto, o nombre antecedente, se contiene en el predicado, o consecuente; o cuando recordamos que el nombre posterior se puede aplicar a todas las cosas a las que se puede aplicar el primer nombre; y del mismo modo decimos que *entendemos* una larga oración formada por varias proposiciones cuando recordamos, a partir de la misma constitución de los nombres, una serie continua de consecuencias de dichos nombres, o cuando unimos al orden de las palabras el orden de las imágenes por cuya causa se crearon. Decimos que imaginamos y recordamos las cosas, no que las entendemos, a no ser por extensión del significado, pues cuando oigo que alguien habla de cabritos y ovejas no entiendo cabritos y ovejas, sino el discurso del que habla, y quien dice entender un libro no se imagina el libro sino las cosas de que trata el libro, lo cual es entender las palabras del libro. Es manifiesto que los demás animales, fuera del hombre, carecen de entendimiento debido a que carecen de nombres y oración. Pero si el entendimiento fuese, como cree el autor, una facultad que contiene en sí el cielo y la tierra y cada una de las cosas que hay en ellos, así como el conjunto o sucesión de todas las acciones ocurridas desde el comienzo del mundo, no veo cómo no tendrían entendimiento también los demás animales, pues el caballo contiene en sí todas las cosas lo mismo que el hombre, es decir, por medio de los fantasmas.

22. La razón no es sino la facultad de formar silogismos, pues el razonamiento no es sino la continua conexión o unión de varias proposiciones en una suma, o —para decirlo brevemente— el cálculo de los nombres; si estos nombres son los nombres de los números, se adquiere el conocimiento de aquella parte de la filosofía que se llama aritmética; si son nombres de las magnitudes, se adquiere el conocimiento de la geometría; si son nombres de otras cosas, se llegan a conocer otras partes de la filosofía. Se sobreentiende que el razonamiento debe ser correcto. Es correcto aquel razonamiento que, partiendo de una cuidada explicación de los nombres, avanza mediante el silogismo o la continua conexión de proposiciones verdaderas; la recta razón (si existe como tal) es la potencia o facultad de hacerlo así cuantas veces queramos, y en esto consiste la infalibilidad del razonamiento. Ya que es dudoso, como dije, que la razón de ningún hombre pueda ser siempre recta, y dado que cada uno piensa que la suya es la única recta, quienes viven bajo leyes en un Estado, deben, en interés de la paz y la pública utilidad, considerar las leyes civiles como si fueran la recta razón. Y sea esto suficiente acerca del entendimiento y de la razón, fin último de las facultades críticas.

23. Ahora, para saber qué es la *voluntad*, digamos algo sobre las facultades motoras. Repito lo que escribió el autor en el artículo 3.º: cualquier movimiento, propagado por la acción de los objetos hasta el corazón, ayuda o impide el movimiento vital. Aquellos objetos cuya acción favorece el movimiento vital se llaman *placenteros* y se dice que deleitan, mientras que aquellos cuya acción impide el movimiento vital se llaman *desagradables*. A ambos movimientos se les llama con otros nombres según otros puntos de vista: debido a que el movimiento en que consiste el placer es el principio del movimiento animal hacia el objeto que lo afecta, se llama *apetito*; y el disgus-

to, que consiste en aquel movimiento que es el principio de que se huya del objeto, se llama *aversión* y *fuga*. Cuando el placer y el disgusto se consideran como presentes pero sin que se dé el conato de acercarse o de apartarse (del objeto), se llaman *amor* y *odio*. Por otra parte, el placer y el disgusto radican a veces en la sensación y a veces en la imaginación; los que están en la imaginación se fundan en la memoria o en la ficción; los que están en la memoria son o sólo recuerdos y restos de placeres o enojos anteriores, o expectativas de futuros placeres y enojos, pues la expectativa del futuro es lo mismo, como ya se dijo, que la memoria del pasado; a veces se dan al mismo tiempo en la sensación y la imaginación; además, muchísimas veces la una interrumpe a la otra y se alternan en un intercambio tan rápido que más que una alternancia parece una fusión de ambas en algo intermedio. De esta alternancia nacen aquellas pasiones que se llaman perturbaciones de la mente, como la esperanza, el miedo, la ira, la envidia y la emulación, el remordimiento, los sentimientos de quienes ríen y lloran, y muchísimas otras que, en su mayoría, carecen de nombre.

24. Los términos *bueno* y *malo* se aplican propiamente a los objetos; lo que gusta a alguien o le da placer o es apetecido por él, se dice que es *bueno* para él. Por el contrario, lo que produce disgusto se llama malo; aquello en lo que se hallan los signos de lo bueno, hermoso, y aquello en lo que no se hallan, feo. Bueno y malo, por tanto, se aplican relativamente a las personas. Y así como las mismas cosas no gustan o disgustan a todos, ni la misma cosa al mismo individuo en cualquier ocasión, las mismas cosas no son para todos *buenas* y *malas*, hermosas y feas; por esto se dice que esto o aquello es bueno o malo para uno mismo, para esta o aquella persona o para el Estado, pero no *simpliciter* sino *indefinite*; se llaman *simpliciter* buenas sólo aquellas cosas que

favorecen al Estado, como obedecer las leyes o luchar por la patria, pero esta afirmación no debe entenderse *simpliciter* sino χατ' ἐξοχήν, por excelencia, en cuanto que el Estado ha sido fundado por el bien de todos, bien que los ciudadanos han de procurar en cuanto les es posible.

25. Las cosas que placen están ligadas con las que disgustan por una serie tan larga que no podemos abarcar con una mirada hasta el fin de la cadena, y están ligadas tan estrechamente que las cosas agradables y las enojosas, es decir, las buenas y las malas, han de tomarse o dejarse juntas. Si en una serie hay más cosas buenas que malas, el conjunto es bueno y por ello es bueno tomarlo y es malo dejarlo; si por el contrario hay más cosas malas que buenas, el conjunto es malo y es malo tomarlo y bueno dejarlo. Lo tomamos o dejamos según el sector determinado que hemos considerado: si en él hay más cosas buenas que malas, aunque en la parte no considerada haya tantas cosas malas que resulte haber en el conjunto más cosas malas que buenas, como es necesario tomar el conjunto, tomamos debido a la conexión lo que no es verdaderamente bueno pero aparecía como bueno; esto es lo que llaman «bien aparente», que a veces es malo y disgusta.

26. De ahí que quien desea una cosa o se dispone a hacer algo que le parece bueno, al ver el mal que a ello va unido y que antes no veía, es rechazado y huye; de nuevo, al ver en la misma serie un bien mayor, lo desea otra vez, y así alternativamente, según se vean como preponderantes los bienes o los males, hace u omite lo que primero había deseado hacer. Y esto se llama «deliberar». La deliberación no es sino la alternancia del apetito y la fuga. El nombre de deliberación parece que se asignó a ese movimiento de alternancia, porque debido a él la libertad de aquel que así es llevado de un lado a otro se de-

termina o se quita, pues no dejan de sucederse alternativamente el apetito y la fuga hasta que —porque se actúa o porque se pierde la ocasión— desaparece la libertad de hacer u omitir. Y así el fin de la deliberación es la deposición de la libertad.

27. Está claro que quien delibera no quiere actuar y también perder la ocasión de actuar, sino que quiere lo que al final —una vez considerada toda la serie de bienes y males— se ve por último como bueno. Cuando delibera no quiere en absoluto; ciertamente desea muchas veces, pero otras tantas rehuye; todavía no *quiere* actuar, y ya que rehuye muchas veces, podría decirse que «quiere no actuar». ¿Cuándo quiere, pues? ¿Y qué es la voluntad? La voluntad es el último acto de quien delibera; este último acto, si se trata de un apetito, es «voluntad de hacer», y si se trata de una aversión, es «voluntad de no hacer». Y así como se entiende que no hay voluntad en aquel que todavía delibera, también se entiende que no hay deliberación en aquel que ha querido. Así, aunque los testamentos de los hombres se llamen sus voluntades, en realidad no lo son hasta que no son las últimas, es decir, una vez muerto el testador, pues mientras vive se entiende que va deliberando sobre a quién nombrará heredero.

28. Se desprende de todo ello que la voluntad parece ser tan propia de los demás animales como del hombre; pues ellos desean y rehuyen alternativamente, y al final actúan u omiten la acción según su último apetito, es decir, según la voluntad. Dicen algunos que la voluntad es el apetito racional, debido a que consideran que toda deliberación es un razonamiento, lo que no es universalmente verdadero, pues el razonamiento se funda en los conceptos universales, es decir, en los nombres, y su función consiste en reducir las verdades singulares a reglas generales. Puede deliberarse sin usar palabras, mediante la

experiencia de cosas pretéritas, es decir, mediante el presentimiento de las cosas futuras; y tampoco precisa el hombre siempre y absolutamente de la palabra para deliberar en su interior de manera correcta u óptima, sino solamente cuando hay que calcular algo. Así se precisan las palabras cuando hay que deliberar con otros o cuando hay que aconsejar a los que deliberan; yo distingo entre el que delibera y sus consejeros, pues éstos no deliberan sino que muestran al que delibera aquella cadena de bienes y males de que hablé, bienes y males que dependen de aquello sobre lo que se delibera; vista esta cadena, aquel a quien se la muestran delibera y quiere.

29. «Voluntario» es un término que sólo debe aplicarse a las acciones. Una acción voluntaria es aquella que sólo se origina debido a la voluntad de un agente; por tanto, la misma voluntad no es voluntaria, ya que no es una acción; sería absurdo y ridículo que alguien dijera: «Mañana quiero querer así», o «Mañana quiero tener la voluntad de hacer esto o aquello»; si puedo decir «quiero querer», también puedo decir «quiero querer querer», y así *in infinitum*.

30. Se llama «libre» con relación a todos los movimientos menos el animal, a aquello cuyo movimiento no es impedido, es decir, es libre por aquel camino en que no encuentra obstáculos, como el río corre libremente por donde no se lo impiden las riberas, pero no tiene libertad con relación a las riberas. En cuanto al movimiento animal, es libre aquel cuyo movimiento no está impedido más que por la propia voluntad; aunque a algunos pueda parecer algo más pleno y grande, la libertad es hacer lo que queremos, y debo añadir «y querer lo que queremos a fin de salvaguardar la libertad de la voluntad».

Volvamos a lo que nuestro autor expone acerca del entendimiento y la voluntad y que lo capacita para atribuir estas facultades a la Naturaleza divina.

31. Dice que los demás animales ni hablan ni conversan entre ellos, ni organizan Estados ni ejércitos ni construyen máquinas de todo tipo, ni enseñan ni aprenden ciencias, mientras que todas esas cosas son propias de los hombres; y al considerar más atentamente con qué facultad lleva a cabo el hombre estas cosas dice que ve cómo de la unión de una cosa con otra saca de ellas una tercera, y que así procede poco a poco indefinidamente; esta unión sin embargo no puede realizarse si las dos cosas que se unen no están presentes en quien las considera. De ahí concluye que las nociones o las semejanzas o las naturalezas de varias cosas se hallan simultáneamente en el hombre, y dice que no ve con suficiente claridad si esto ocurre en los demás animales; añade después que varios cuerpos no pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar, ni tampoco varios colores, ni el calor y el frío, ni tampoco dos imágenes pueden estar presentes al mismo tiempo en el hombre; por el contrario, lo que se ve como formado por varios elementos, revela por sí mismo en qué relación se encuentra uno de los elementos con respecto a otro y cómo se adapta a otro; de donde, al seguirse un tercero, está claro que se puede continuar. Él dice por tanto que «entender» es ser capaz de tener presentes al mismo tiempo varias cosas, o por lo menos que esto va unido a las cosas inteligentes como tales: si probara, por tanto, que varias cosas en cuanto varias, esto es, según sus distinciones y propiedades, pueden estar presentes al mismo tiempo en el *ens a se*, es decir, en Dios, se seguiría que Dios es inteligente.

32. En esta exposición, algunas cosas son verdaderas, pero muchas son falsas: es verdad que los animales no hablan ni conversan, y que no enseñan ni aprenden ciencias; pero es falso negarles Estados y ejércitos, como lo es decir que no construyen máquinas, pues ¿qué son las telas de araña sino máquinas

para capturar sus presas? Es falso también que por la unión de una cosa con otra se logre una tercera, pues se produce sólo el conocimiento de la tercera, es decir, de la diferencia que hay entre ellas, o sea, del exceso; no se hace la diferencia, sino que se la conoce comparando. Es verdad que no se comparan dos cosas si no están una al lado de la otra, de modo que pueda examinarse una tras otra inmediatamente o con rapidez y antes de que se desvanezca la imagen de la primera de las dos cosas que se han considerado; pero lo que infiere: «veo que se hallan simultáneamente en el hombre las nociones, las semejanzas o las naturalezas de muchas cosas» ni se sigue de lo anterior ni es verdad, pues del hecho que no puedan compararse varias cosas entre sí si no están presentes debía inferir que «varias cosas pueden estar una al lado de las otras al mismo tiempo», de modo que la imaginación pueda pasar con rapidez de una a otra cosa, a no ser que por «estar presentes» entienda que es necesario que las cosas mismas que comparamos, como torres, montañas, cielo y tierra, estén comprendidas y contenidas dentro del cráneo humano; y tampoco es verdad aquello mismo que infiere, que varias nociones o semejanzas o naturalezas se hallan en el hombre simultáneamente, pues en cuanto a las nociones, si por nociones entiende los nombres, no sé cómo los nombres de aquellas cosas que el hombre compara entre sí corresponden al hombre, pues si el hombre compara el cielo con la tierra no por ello se llamará cielo o tierra; si por nociones entiende los fantasmas, él negará que en el hombre pueda haber al mismo tiempo varios fantasmas, y lo hará pocas líneas después, cuando dice que en nuestro cuerpo las imaginaciones se suceden y no coinciden unas con otras. Finalmente, por lo que atañe a las «naturalezas» de las cosas, no creo que piense que si alguien compara un banco con una mesa tiene por ello las naturalezas del banco y la mesa, de forma que él mismo se haga banco y mesa o que

el banco y la mesa estén contenidos en el cerebro o en el cuerpo de quien compara; es falso, por tanto, que el entendimiento consista en que hay muchas cosas simultáneamente en el hombre, es decir, en nuestro discurso transferido de la mente a la lengua; se equivocó el autor al tomar la universalidad de los nombres por la pluralidad de las cosas. Omito, en honor a la brevedad, que las bestias también comparan entre sí las cosas que han visto, y perciben sus diferencias, de lo que se sigue que también ellas tienen en sí varias cosas presentes al mismo tiempo, es decir, que tienen entendimiento.

33. Una vez establecido que el entendimiento humano (pues hasta aquí el autor sólo habló del humano) consiste en que «haya varias cosas al mismo tiempo en el hombre», muestra que «en Dios hay muchas cosas al mismo tiempo, debido a que Dios produjo al mismo tiempo e inmediatamente muchas cosas», de lo que se sigue, dice, que muchas cosas están en Dios según su propiedad y distinción. Pregunto en primer lugar: ¿cómo se sigue «produjo, por tanto están en él», como si las cosas creadas estuvieran en Dios ahora más que antes de la Creación? Dirá quizás que todas las cosas estaban en Dios antes de la creación, y de ahí se seguirá que el mundo y todo cuanto hay en él existía antes de la Creación y ello según sus propiedades y distinciones, pues todo cuanto estaba en Dios existía realmente. Así la Creación no sería el paso de las cosas del no-ser al ser, sino la acción de llevarlas desde el lugar en donde estaban escondidas en Dios hasta el lugar fuera de Dios donde pudieran ser vistas. Parece que de lo dicho se sigue también que, al tener el hombre, y quizá también el animal, muchas cosas en sí al mismo tiempo, sólo les falta, para la Creación del mundo, la capacidad de llevar o sacar fuera de sí el mundo visible que tienen completo en sí.

Finalmente, si se acepta el argumento en su totalidad, se sigue no sólo *simpliciter* que Dios entiende, sino que entiende del mismo modo que lo hace el hombre, es decir, por medio de la acción de los objetos y las significaciones de los nombres y que, por tanto, Dios queda afectado por los objetos, lo que no debe decirse de ninguna manera. Digamos más bien que Dios entiende *simpliciter*, es decir, que nada se esconde a Dios. Si se nos pide que lo demostremos, digamos que es indemostrable, pues el modo como Dios entiende supera nuestro entendimiento; pero se ha de creer en ello con la misma fe con que creemos que Él existe.

34. En lo que resta de este Problema, se discute sobre la manera de responder a quienes, burlándose, preguntan: «¿Qué impulsó al Dios eterno a fundar el mundo después de tantos siglos, si antes había estado ocioso por una infinidad de tiempo?» El autor rechaza como falsa aquella respuesta que es la única verdadera, piadosa y cristiana, es decir, que Dios lo hizo según su libre albedrío, y construye otra respuesta metafísica y falsa, o sea, que no hubo siglos ni tiempo alguno anterior a la Creación, y que Dios no es más antiguo que el mundo si usamos los siglos como medida, sino que sólo lo es a causa de la necesidad de su existencia. La razón que le hace afirmar que el comienzo del mundo no dependió del libre arbitrio de Dios, es ésta: antes de la Creación del mundo, si se concede que existía el tiempo y la sucesión, en nada pudieron distinguirse los instantes de aquel tiempo ni pudieron considerarse como diferentes unos de otros, pues no existía todavía la variedad de las cosas; por tanto era absolutamente indiferente a partir de qué instante empezaba a existir el mundo, pues no había ninguna razón para que Dios creara el mundo en este momento más bien que en otro. Dios, por tanto, si para la Creación del mundo hubiera preferido un instante a todos los demás instantes de la eternidad según su libre arbitrio, al no haber ninguna

razón para preferir un instante a otro, hubiera obrado sin razón alguna, lo cual va contra la naturaleza de la *voluntad*, a la que define como el movimiento, o principio del movimiento, ligado a una razón, no sin ella; por tanto Dios no pudo dar absolutamente un comienzo al mundo a partir de la libertad de su voluntad. En realidad, si la Voluntad Divina fuera similar a la humana, es decir, si una definición de «voluntad» abarcara a las dos, pienso que nada podría ser más eficaz que este argumento para quitar la misma posibilidad de la Creación: el mismo autor confiesa que la voluntad humana es un movimiento ligado a una deliberación (él dice «a una razón») y nace de los objetos externos, por la acción de los cuales se generan aquellos fantasmas que, al gustar o disgustar, provocan la voluntad o la aversión; no puede por tanto el hombre querer a no ser que existan ya aparte de él otras cosas creadas que le hagan querer. ¿Acaso diremos lo mismo de la Voluntad Divina? ¿Hubo en Dios un movimiento antes de la Creación que fuera generado por las cosas sensibles todavía no hechas? Las diferencias entre las cosas son las causas eficientes de nuestra voluntad y elección y son anteriores a ésta en el tiempo. ¿Diremos, por tanto, si Dios creó el mundo según su libre voluntad, que la voluntad de Dios tiene una causa eficiente y que las diferencias entre las cosas anteceden en el tiempo a la Voluntad Divina, que es eterna? Cuando los hombres quieren hacer algo, lo quieren hacer porque es bueno, pero lo que Dios hace es bueno porque Él quiso hacerlo; por tanto, nada se opone a que la causa por la que el mundo tuvo un comienzo cierto y determinado pudiera ser la voluntad libre de Dios y que la misma Voluntad Divina, en cuanto eterna, no tuviera absolutamente ninguna causa; y si decimos que la Voluntad de Dios no tiene causa, y que en el hombre la voluntad de obrar y la razón por la que obra son diversas, mientras en Dios son lo mismo, no decimos nada absurdo, a no ser que

sea absurdo decir que la voluntad de Dios es diferente de la humana o que la naturaleza de la Voluntad Divina es inconcebible.

35. La respuesta metafísica con la que el autor pretende responder a quienes se burlan es la siguiente: «Sepamos que Dios pre-existió al mundo no según una profusión de siglos vacíos, sino según la necesidad de existir.» ¿Cómo puede entenderse esto? ¿Qué significa aquel «pre» de «pre-existió»? ¿Acaso no denota un antes y un después, es decir, que Dios es anterior y el mundo posterior? ¿Acaso la partícula «pre» no significa tiempo y sucesión? Que algo es anterior a otra cosa sólo se dice con relación a un cierto orden y según la sucesión de las cosas mismas o de nuestro conocimiento; pero «la necesidad de existir» no significa «sucesión», por lo menos en latín. Más aún, que aquellas palabras suyas ni significan nada ni pueden entenderse lo confiesa él mismo al añadir: «Con qué aprehensiones (es decir, según creo, "conceptos") y con qué expresión lingüística hay que adaptar esto a nuestras lenguas, dejémoslo estar de momento, etc.» Realmente, si se acepta que no existía el tiempo antes de la Creación (es decir, que el mismo Dios no conoció ninguna sucesión, lo que no creo deba afirmarse), ¿qué tiene esto que ver con la pregunta de quienes se burlan? Éstos preguntan por qué Dios creó el tiempo hace unos seis mil años y no diez mil, o también: ¿por qué Dios creó para nosotros una serie temporal de 6.000 años y no una serie mayor o menor? Y de nuevo: si no pudo crear antes el mundo debido a que no había tiempo, preguntan cómo pudo crearlo entonces, pues si Dios quiso crear el mundo entonces junto con el tiempo, pudo hacerlo también hace cien mil años. Es por tanto absurdo atribuir a la Divina Majestad una inteligencia y una voluntad parecidas a las que son propias del hombre, pues la inteligencia y la voluntad en el hom-

bre son efectos, mientras que en Dios son causas de todas las demás cosas.

36. Al darse cuenta de que su opinión era inexplicable, nuestro autor prefirió atribuirla a la dificultad de la especulación metafísica más que a su ignorancia acerca de la naturaleza de la inteligencia y de la voluntad. Dice que son tres las abstracciones que hacen difícil la metafísica: la que proviene del lugar, la que proviene de las partes continuas y la que proviene de la sucesión o el tiempo. Ésta, la que proviene del tiempo, es la que antepone muy por delante de las demás en la dificultad que conlleva la reflexión. Pero yo pienso que la mayor dificultad para filosofar correctamente consiste en que el discurso de muchos de los que filosofan no va acompañado de ningún pensamiento profundo de las cosas, sino que mezclan palabras aceptadas irreflexivamente y forman así proposiciones de diversas maneras hasta que finalmente parezcan significar algo exquisito. Sin embargo, como no significan nada, cuando desean explicarlas a otros y demostrarlas, no saben con qué expresiones han de adaptarlas a sus idiomas; ésta es la dificultad de que se queja, dificultad que él mismo se crea cuando prefiere decir «las abstracciones a partir del lugar, de las partes continuas y del tiempo» y cosas semejantes, en vez de decir claramente «la consideración del lugar, de las partes y del tiempo». Pues no es tan difícil considerar el lugar sin considerar el cuerpo, pues cualquier campesino entiende el lugar como el espacio en que puede estar el cuerpo, tanto si en él hay alguno en acto como si está vacío; si alguien le mandara abstraer el lugar pensaría que dicho individuo estaba loco; de la misma manera es capaz de considerar el tiempo tanto si durante este tiempo se haga o se mueva algo como si todo repose, pues durante él algo pudo moverse o hacerse; pero desconoce qué sea abstraer el tiempo; y acerca del continuo todos saben que, aunque sea finito, siempre

puede considerarse un trozo como separado de él y de nuevo otro trozo como separado de éste, pero no que puedan separarse o arrancarse y abstraerse una parte de otra siempre. No hay pues ninguna razón para que el autor atribuya el delirio de su discurso —digo de su discurso, no de su mente— acerca de la inteligencia y de la voluntad a la dificultad de entender qué es el tiempo o el lugar o las partes del continuo; más bien ha de referirlo a la forma temeraria de hablar, que debe agradecer a los escritores metafísicos.

IV

LIBERTAD Y NECESIDAD

AL SENSATO Y DISCRETO LECTOR

San Juan Crisóstomo se estremecía siempre que reflexionaba sobre la proporción que los que siguen el camino *estrecho* guardaban con los que recorren el *ancho, cuántos* son los llamados y cuán *pocos* los escogidos, cuántos fueron creados para y con capacidad de una eterna beatitud y cuán pocos la alcanzaban. Esta consideración es la que haría que el hombre viese las Sagradas Escrituras, entre los cristianos, como lá mayor indulgencia del Cielo, al ser tantas las indicaciones que ha tenido a bien ofrecer al pobre *hombre* en tan difícil viaje como es el de su eterna bienaventuranza o desgracia. Pero cuando un hombre mira dentro de estos trascendentales escritos encuentra que son la obra de una clase de hombres inocentes e inofensivos que tuvieron poco trato o familiaridad con el mundo y, en consecuencia, no mucho interés en los desórdenes y disputas de los distintos países; que no son necesarios y fueron escritos circunstancialmente más que siguiendo un proyecto; y por último, que su principal propósito es apartar al hombre de su mundo y persuadirlo de que prefiera la descarnada esperanza de lo que no puede *ver, oír* ni *concebir* a todos los goces presentes que este mundo puede ofrecerle. Esto engendró reverencia y estima hacia estos escritos en todos cuantos se esforzaron en conseguir su salvación a partir de ellos. Pero si alguien, no valorándolos en sí mismos, considerara las actuaciones de aquellos que pasan por ser sus intérpretes y pretenden convertirlos en alimento apto

para el pueblo y viera cómo en vez de renunciar al mundo buscan elevarse a las más altas promociones, ocios y lujos, cómo ellos los convierten en reclamos para el pueblo a fin de llevar a cabo planes e intrigas de Estado, persiguiendo los placeres de este mundo más que los demás, este tal encontrará algunos motivos para concluir que las prácticas de estos hombres son el mayor estorbo, la mayor carga y la mayor turbación del mundo cristiano. La queja es tan verdadera como triste; en vez de hacer saber al creyente común, como principal meta de sus funciones y el asunto más importante de su misión, cuán gran felicidad está preparada para él y cuán facilmente puede perderse, ellos enredan su conciencia en las zarzas de mil inútiles escrúpulos, componen largos volúmenes a partir de medias frases, más aún, a partir de puntos y acentos, y montan interminables controversias sobre cosas (como si fueran hombres libres de pasiones y prejuicios) bastantes claras en sí mismas: y cuando han expuesto las cuestiones hasta cansarse a sí mismos y aburrir a oyentes y lectores y a todo lo que tratan, cada uno se encierra en su rincón y se agarra a sus propias preocupaciones; de modo que después de todos sus esfuerzos, sus reuniones y su implacable adhesión a sus opiniones partidistas, la dificultad sigue siendo la misma y nosotros seguimos tan lejos de toda convicción sólida como antes de la exposición.

Las controversias entre Roma y la Reforma desde hace tiempo han sido superadas por combatientes que son de la propia manada; de modo que, en cuanto a los *Protestantes* y los *Católicos*, ellos están en cierto modo contentos de quedarse con sus adquisiciones actuales: pues, en cuanto a la convicción, es ciertamente un *prosélito* raro aquel en cuya conversión no pesen el *interés*, el *humor*, el *disgusto*, la *inclinación*.

Pero para acercarnos más a nuestro tema, consideremos a nuestras propias fracciones de fracciones

de *religión* aquí en Inglaterra, donde si decir que «es mejor vivir donde nada es legal que donde todo lo es» es verdad en *religión* tanto como lo es en *política*, la posteridad puede quizás sentir las tristes consecuencias que se derivan de ello. ¿Cuál, pregunto, es el efecto de tantos sermones, enseñanzas, predicaciones, ejercicios, uso de regalos, encuentros, discusiones, conferencias, conventículos, libros impresos, escritos con mucha ligereza y presunción sobre Dios Omnipotente y con mucho abuso de su Palabra Santa? Añádase esto: todo ello es semillero de muchas turbaciones, de interminables e infructuosas controversias, cuyas consecuencias son los celos, apasionamientos, exasperación de las partes, la introducción de facciones y enfrentamientos nacionales en cuestiones de religión y como consecuencia todas las calamidades de la guerra y la devastación. Además, todas ellas son buenas y legales diversiones para la clase más torpe de *ciudadanos* que contraen dolencias por falta de movimiento; tales cosas sustituyen a la construcción de las pirámides entre los egipcios para distraer los pensamientos del pueblo de los asuntos de Estado y por tanto de la rebelión.

Todo esto da trabajo a los impresores, etc., y si las partes interesadas están inquietas por el prurito de popularidad, entonces consentirán en rascarse algo el bolsillo a modo de contribución a la impresión. De aquí sale la surtida tienda del *librero* y de ahí el estudio del *ministro* quien, habiendo descubierto el humor de su auditorio, consulta con su librero en qué libros está su dinero mejor invertido; quien, muy gravemente quizá le recomienda *Cole upon Philippians* antes que el excelente pero prestado *Caryl upon Job*. Pero respecto a asuntos de convicción vemos que todos *asienten* a sus propios sentimientos, todos escuchan al maestro que más responde a su gusto; y cuando ha estado en la iglesia y aparenta que es su discípulo, va a casa y lo censura como le da la gana.

Pero para ser un poco más concretos, ¿qué pensa-

remos de estos enormes y facundos volúmenes sobre *predestinación, libertad-voluntad, libertad-gracia, elección, reprobación*, etc., que no sólo llenan nuestras bibliotecas sino el mundo entero con su ruido y su alboroto, en los que lo menos que podemos esperar es la *convicción*; cada parte esforzándose en defender sus razones y en mantener las porras en sus manos el mayor tiempo posible? ¡Qué agitación hay entre Molinistas y Jansenistas sobre la *gracia* y los *méritos*, y sin embargo ambos reclaman como suyo a San Agustín!

¿Acaso no debemos esperar que los jesuitas, aunque sólo sea con el fin de mantener la reputación de gente instruida que se han ganado en todo el mundo, se esforzarán en defender sus principios aunque la opinión más verdadera sea la contraria? ¿La verdad, entonces, se ha refugiado en esta roca inaccesible que no admite aproximación alguna? ¿O nos hemos vuelto todos Ixiones y en vez de disfrutar con Juno nos divertimos con las *nubes* de nuestras propias persuasiones; de cuya innatural cópula qué otra cosa puede resultar sino Centauros y monstruosas opiniones? A estas preguntas yo no presumiré de contestar sino con las palabras de este gran autor que contestando a la acusación de *impiedad* hecha contra la defensa de la *necesidad*, dice lo siguiente: «Si consideramos la mayor parte de la humanidad no tal como debería ser sino tal como es, es decir, como hombres que se han hecho ineptos para discutir la verdad de las cosas a causa de su empeño en procurarse riquezas o dignidades o de su apetito de placeres sensuales, o de su impaciencia a la hora de meditar o de su imprudencia en abrazar principios equivocados, yo debo confesar, etc.»

Ciertamente, tenemos alguna razón para esperar un tratamiento eficaz de este hombre ya que tan afortunadamente ha descubierto la enfermedad. Pero si en tan pocas páginas ha hecho más que todas las voluminosas obras de *curas* y *ministros*, precisamente

en cuestiones relativas al alma y al interés cristiano, como la *predestinación, libre voluntad, gracia, méritos, elección, reprobación, necesidad* y *libertad* de las acciones, y otras, las cuales constituyen los ejes principales de la *salvación* humana; y ha hecho esto siendo una persona a quien no sólo la aversión natural de comprometerse en asuntos de controversia de esta clase, sino también sus rigurosos estudios de *matemáticas* podían justamente eximirle de tales escaramuzas, nosotros no podemos inferir solamente que las «sotanas-negras», hablando en general, sean una especie de *chapuceros* ignorantes que en cuestiones de su propia profesión —como son la *reparación* y *soldadura* de las *conciencias* de los hombres— hacen más agujeros de los que encuentran; no, lo que los hace más imperdonables es que no tienen ni la gratitud ni el ingenio de reconocer a este reparador de sus destrozos y defensor de su reputación que ha arreglado ahora lo que ellos durante tanto tiempo habían estropeado. Yo sé que este autor tiene pocas obligaciones con los *ministros* y que ellos forman una gran parte de la nación; y yo sé que, además de ellos, hay muchos espíritus iletrados, obstinados y testarudos. Sin embargo, yo me atrevo a avanzar esta proposición, por audaz que pueda parecer a algunos: que este libro, por más pequeño y despreciable que pueda parecer, contiene más evidencia y convicción en las cuestiones sobre las que versa que todos los volúmenes y aun bibliotecas que nos han suministrado los *curas, jesuitas* y *ministros* para nuestra gran carga, confusión y pérdida de nuestro precioso tiempo. Siendo esto así, yo garantizo a todo hombre racional que todos los trabajos de controversia sobre religión que hay en el mundo, todos los tratados polémicos, tanto los más antiguos como los modernos, no engendrarán ya jamás los gusanos de los escrúpulos ni las insatisfacciones intelectuales, ni sus ojos ni su cabeza le dolerán por volver a releerlos, sino que quedará tan convencido intelectualmente como para no

importunar nunca a Dios Omnipotente con discursos impertinentes ni convertirse jamás en uno de estos entusiásticos *spiritati*, los cuales —como dice el muy ilustrado Sr. White— «interpretan las Escrituras sin sentido ni razón», y con los que, si se discute, no se tiene más éxito que si escribiéramos en la arena, y molestan a sus vecinos con sus sueños, revelaciones y extravagancias espirituales. ¡No!, aquí hay convicción sólida, por lo menos hasta donde los misterios metafísicos de nuestra religión lo permiten. Si Dios es *omnipotente*, es *irresistible*, y por tanto *justo* en todas sus acciones, aunque nosotros, que tenemos tanta capacidad para medir la justicia de las acciones de Dios como un ciego de nacimiento para juzgar los colores, quizá no podamos discernirlo. ¿Para qué entonces necesita nadie preocuparse pensando si está predestinado o no? Que viva justa y honestamente según la *religión* de su *país* y sométase por lo demás a Dios, ya que Él es el alfarero y puede hacer lo que le place con la vasija. Pero dejo al lector que encuentre su satisfacción en el mismo tratado, no sea que yo lo merme hablando demasiado antes que él. No dudo que este libro no encontrará peor acogida que el *Leviatán*, considerando el volumen de ambos y que no apunta tan directamente a los *ministros* y al *bando católico* como lo hizo aquel. Y sin embargo en este país debemos lamentar la falta de capacidad e ingenio para reconocer las verdades o refutar los errores de aquel libro; y mientras ello no se haga, no contaremos al autor entre los herejes. En este lado del mar, además de la basura y las calumnias lanzadas sobre él en los *sermones* y reuniones privadas, nadie ha publicado nada contra él fuera del Sr. Rosse, el cual puede decirse que es tan instruido que siempre ha estado vociferando contra las obras de los más sabios. Cómo ha sido acogido en el continente yo no lo sé, pero ciertamente no sin el pesar de los *Católicos*, los cuales, al construir su *Iglesia* sobre fundamentos distintos de las Escrituras y al reclamar la

infalibilidad, la *certeza* y la *unidad* en la religión, no pueden estar sino disgustados de que estas prerrogativas de la religión hayan desaparecido no sólo de la *tradición*, es decir, de la *Iglesia*, sino también de las *Escrituras*, y que haya sido investido de ellas el *poder supremo* de la nación, tenga éste la creencia que sea.

Así, lector, he creído conveniente darte a conocer este libro para que sepas qué joya tienes en tus manos, a la que apreciarás por tanto no por su extensión sino en su valor. Tienes aquí en unas pocas páginas lo que puede dar tema suficiente a muchos miles de sermones y ejercicios, y puede proporcionarte más que los *catecismos* y *confesiones* de mil *asambleas*: tienes lo que echará una mancha eterna sobre todos los bonetes *de picos* de los *curas* y *jesuitas* y sobre todos los negros y blancos bonetes de la *hipócrita tribu*; en pocas palabras, tú ya conoces ahora a este hombre que, en asuntos de tanta importancia como los de tu salvación, te proporciona mejores instrucciones que las que hayas podido conocer nunca, seas de la *profesión, creencia, opinión* o *Iglesia* que seas; trata de la mejor manera posible tanto a él como a sus obras. Adiós.

AL SEÑOR MARQUÉS DE NEWCASTLE

Muy Honorable Señor:

Yo había ya decidido responder en primer lugar a las objeciones de Monseñor Obispo a mi libro *De Cive*, dado que la cuestión me concierne más de cerca, y después examinar su discurso sobre *Libertad y Necesidad* que, dado que yo nunca he manifestado mi opinión al respecto, me concierne menos. Pero al ver que Vuestra Señoría y Monseñor Obispo deseaban que empezara con el *segundo* tema, lo hice así de buena gana, y aquí lo presento y someto al juicio de Vuestra Señoría.

Y en primer lugar aseguro a Vuestra Señoría que yo no encuentro en el Discurso ningún argumento nuevo procedente de la *Sagrada Escritura* o de la *razón* que no haya escuchado ya a menudo, lo cual equivale a decir que no me ha sorprendido.

El *prefacio* es elegante, pero también en él se ve que ha entendido mal la cuestión. Pues mientras él escribe: «Si yo soy libre de escribir este Discurso, he ganado la causa», yo niego que esto sea verdad, es decir, que para que se dé su libertad de escribir sea suficiente el hecho de que no lo hubiera escrito si él no hubiera querido: si quiere ganar la causa debe probar que antes de escribirlo no era necesario que posteriormente lo escribiera. Quizá Su Señoría piensa que es lo mismo decir «yo era libre de escribirlo» y «no era necesario que lo escribiera». Pero yo pienso de otra manera. Pues es *libre* de hacer algo quien

puede hacerlo si tiene la voluntad de hacerlo, y puede abstenerse si tiene la voluntad de abstenerse. Pero si se da la *necesidad* de que tenga la *voluntad* de hacerlo, la acción se seguirá necesariamente; y si se da la *necesidad* de que tenga la *voluntad* de abstenerse, la abstención será también necesaria. La cuestión, por tanto, no está en si un hombre es un *libre agente*, es decir, si puede escribir o abstenerse, hablar o callar, según su *voluntad*, sino si la *voluntad* de escribir o la *voluntad* de abstenerse depende de su *voluntad* o de alguna otra cosa que esté en su poder. Yo reconozco aquella *libertad* por la que yo *puedo* hacer algo si *quiero*, pero decir: «yo puedo *querer* si *quiero*» me parece una expresión absurda. Por esto no puedo concederle la victoria a Monseñor en base a su *prefacio*.

En segundo lugar, él hace algunas distinciones sobre la *libertad* y dice que no se refiere a la *libertad* respecto al *pecado*, a la *esclavitud* o a la *violencia*, sino respecto a la *necesidad*, a la *necesitación*, la *inevitabilidad* y la *determinación a una sola cosa*.

Hubiera sido mejor *definir* la libertad que hacer estas *distinciones*, pues de esta manera yo no entiendo muy bien qué entiende él por *libertad*; y aunque dice que se refiere a la *libertad* respecto a la *necesitación*, yo no entiendo cómo es posible tal *libertad*, y esto es zanjar la cuestión sin pruebas, pues ¿cuál es el tema de nuestra discusión sino si *tal* libertad es posible o no?

Hay en el mismo lugar otras distinciones: como la «libertad de sólo ejercicio», que él llama «libertad de contradicción», es decir, la libertad no de hacer el bien o el mal *simplemente*, sino de hacer este o aquel bien o este o aquel mal *respectivamente*, y la «libertad de especificación y ejercicio a la vez», que él llama «libertad de contrariedad», es decir, libertad no sólo de hacer el bien o el mal, sino también de hacer o no hacer este o aquel bien o mal.

Y con estas *distinciones* Su Señoría dice que «des-

peja el campo» cuando lo que hace en realidad es embrollar su propio pensamiento y la cuestión misma no sólo con la jerga de «sólo ejercicio», «también especificación», «contradicción», «contrariedad», sino también introduciendo distinciones donde no las hay: pues ¿cómo es posible que la libertad de hacer o no hacer este o aquel bien o mal puede tener un sentido —como dice que sucede en Dios y los ángeles buenos— sin la libertad de hacer o no hacer el bien o el mal?

Su Señoría, después de haber despejado el campo, divide sus fuerzas, como él las llama, en *dos* escuadrones, uno de «textos de las Escrituras», el otro de «razones», usando esta alegoría, supongo, porque dirige el discurso a Vuestra Señoría que es un militar. Cuanto he de decir respecto a esto es que observo cómo una gran parte de estas fuerzas se vuelven y marchan en otra dirección, y cómo algunas luchan entre sí.

Y el primer texto de las Escrituras, tomado de *Números*, XXX, 13, es uno de los que miran en otra dirección; las palabras son: «Si una mujer hace un voto, se deja al marido la opción de confirmarlo o anularlo.» Esto sólo prueba que el marido es un *agente libre y voluntario*, no que su *elección* al respecto no sea *necesaria* o no esté *determinada* a lo que él escogerá por causas precedentes y *necesarias*. Pues si en opinión del marido la confirmación del voto conlleva un bien mayor que su anulación, la confirmación se seguirá necesariamente; y si el mal que se seguirá supera en opinión del marido al bien, se seguirá necesariamente lo contrario: y sin embargo este seguir las propias *esperanzas* y *temores* constituye la naturaleza de la *elección*. Así, uno puede elegir una determinada cosa y con todo no puede dejar de elegirla, y por consiguiente *elección* y *necesidad* van juntas.

El segundo texto de la Escritura es *Josué*, XXIV, 15 (:«y si os parece mal servir a Jahvé, elegid hoy a quién queréis servir»). El tercero es *Samuel*, XXIV, 12 (:«Así dice Jahvé: yo te propongo tres cosas; elige una y la llevaré a cabo»). En ellos se prueba claramente que hay *elección* en el *hombre*, pero no se prueba que esta elección no se dé *necesariamente* a causa de las *esperanzas* y los *temores* y de las consideraciones del *bien* y del *mal* que se seguirían; todo lo cual no depende de la *voluntad* ni está sujeto a *elección*. Por tanto, una sola respuesta sirve para todos estos textos, aunque hubiera mil.

Pero Su Señoría, imaginando, al parecer, que yo pudiera responder como lo he hecho, afirmando que *necesidad* y *elección* pueden coexistir, y que pusiera el ejemplo de las acciones de los niños, de los tontos o de las bestias, cuyas *inclinaciones*, por así decirlo, se producen *necesariamente* y están *determinadas*, antes de aportar estas pruebas sacadas de la Escritura desea prevenir este ejemplo y por ello dice que las acciones de los niños, de los tontos, los locos y las bestias están en efecto determinadas, pero que proceden no de la *elección*, no de *agentes libres*, sino de *agentes espontáneos*. Por ejemplo, cuando la abeja hace la miel, la hace *espontáneamente*, y cuando la araña hace su tela la hace *espontáneamente*, pero no por elección.

Aunque yo nunca haya pretendido basar mi respuesta sobre la experiencia de lo que hacen los niños, los tontos, los locos y las bestias, sin embargo, a fin de que Vuestra Señoría comprenda lo que puede entenderse por *espontáneo* y en qué sentido difiere de *voluntario*, responderé a esta *distinción* y mostraré que está *reñida* con los argumentos que la acompañan.

Vuestra Señoría, por tanto, ha de considerar que todas las acciones *voluntarias* en las que lo que induce a la *voluntad* no es el *miedo*, se llaman *espontáneas*, y se dice que son hechas de *propio* acuerdo. Así, cuando alguien da dinero voluntariamente a otro a cambio de una mercancía o por afecto, se dice que

lo hace de propio acuerdo, que en latín se llama *sponte*, y por tanto la acción es *espontánea*; en cambio, el hecho de dar dinero voluntariamente a un ladrón para evitar ser asesinado, o el de tirarlo al mar para evitar naufragar, no puede llamarse *espontáneo* porque el motivo es el *miedo*. Pero no toda acción *espontánea* es por ello *voluntaria*, ya que la acción *voluntaria* presupone una *deliberación* precedente, es decir, alguna *consideración* y *meditación* sobre lo que probablemente se seguirá tanto en el caso de hacer como en el de evitar la acción deliberada; muchas acciones las realizamos de *propio* acuerdo, y por tanto son *espontáneas*, y sin embargo nosotros, como piensa Monseñor, nunca hemos consultado ni hemos deliberado sobre ellas en nuestro interior. Así ocurre cuando sin hacer ningún problema ni tener la más mínima duda acerca de la bondad de lo que hacemos, *comemos* y *caminamos*, o en un momento de ira *pegamos* o *insultamos*, realizamos acciones que Monseñor piensa que son *espontáneas* pero no *voluntarias* ni *electivas*; dice que *este tipo* de acciones pueden producirse necesariamente pero no las que son *voluntarias* y proceden de la *elección* y la *deliberación*. Ahora bien, si yo demuestro a Vuestra Señoría que las acciones que según él proceden de la *espontaneidad* y que él atribuye a los niños, a los tontos, a los locos y a las bestias, proceden de la *elección* y la *deliberación*, y que se observan a menudo acciones desconsideradas, precipitadas y espontáneas en aquellos que se consideran o a los que muchos consideran *sabios* o más sabios que el común de los hombres, entonces el argumento de Monseñor Obispo concluirá que *necesidad* y *elección* pueden ir juntas, lo cual va en contra de lo que intentaba probar con todos sus argumentos restantes.

Y en primer lugar, la experiencia personal de Vuestra Excelencia le proporciona bastantes pruebas de que los caballos, perros y otras bestias a menudo vacilan ante el camino que van a tomar, retrocediendo el caballo al percibir una figura extraña y avanzando de nuevo para evitar la espuela. ¿Y qué hace el hombre que *delibera* sino ora proceder a la acción ora retraerse, según lo atraiga la *esperanza* de un mayor bien o lo aleje el *miedo* de un mayor mal?

Un *niño* puede ser tan joven que haga algo sin *deliberación* alguna, pero esto ocurrirá hasta que se lastime al hacer algo o hasta que tenga edad de probar la vara: aquellas acciones por las que sufrió una vez una reprimenda serán sometidas a deliberación la segunda vez.

Los tontos y los locos manifiestamente deliberan no menos que los hombres más sabios, aunque no hagan una elección tan buena al tener las imágenes de las cosas alteradas por culpa de su dolencia.

En cuanto a las abejas y las arañas, si Monseñor Obispo tuviera tan pocas cosas que hacer como para observar sus acciones, habría reconocido que en ellas no sólo se da *elección* sino también arte, prudencia y política en un grado casi igual al que se da en la humanidad. De las abejas dice Aristóteles que «su vida es civil».

Además, Su Señoría se engaña si piensa que una acción *espontánea*, después de habernos parado a realizarla una vez, difiere de una acción *voluntaria* y *electiva*: de hecho, incluso el poner el hombre un pie en posición de caminar y la acción ordinaria de comer fueron una vez *deliberadas* acerca del cómo y cuándo debían hacerse, y aunque después llegasen a ser *fáciles* y *habituales*, hasta el punto de ser hechas sin *premeditación*, ello no impide que el acto sea *voluntario* y provenga de una *elección*. De la misma manera, las acciones más precipitadas de las personas coléricas son también *voluntarias* y *deliberadas*: pues ¿quién, a no ser un niño pequeño, no ha *considerado* cuándo y hasta qué punto *deba* o *pueda* sin peligro pegar o insultar? Viendo, por tanto, que Su Señoría está de acuerdo conmigo en que tales acciones proceden de la *necesidad* y que la *inclinación* de quienes

las hacen está *determinada* a dichas acciones, se sigue de la propia doctrina de Su Señoría que la libertad de *elección* no quita la *necesidad* de *elegir* esta o aquella cosa *individual*. Y así sus argumentos luchan uno contra otro.

El segundo argumento de la Escritura consiste en historias de hombres que hicieron una cosa cuando, si hubieran querido, hubieran podido hacer otra; estos textos son dos: uno es *I Reyes*, III, 10, donde la historia dice que a Dios le agradó que Salomón, que podía haber pedido, de haber querido, riquezas o venganza, pidió en cambio sabiduría de las manos de Dios; el otro refiere las palabras de San Pedro a Ananías, *Hechos*, V, 4: «¿Después de venderlo, no estaba ya en tu propio poder?» La respuesta a estos textos es la misma que he dado para los anteriores, es decir, que prueban que allí se da *elección*, pero no refutan la *necesidad*, que yo mantengo, de que ellos elijan así.

El cuarto argumento (al tercero y al quinto les daré una única respuesta) afirma lo siguiente: «Si los decretos de Dios, o su presciencia o la influencia de las estrellas o la concatenación de las causas o la eficacia física o moral de las causas o el último dictamen del entendimiento o cualquier otra cosa, quitan la verdadera libertad, entonces Adán, antes de su caída, no tuvo verdadera libertad. *Quicquid ostendes mihi sic incredulus odi.*» («Cualquier cosa que me demuestres en este sentido, incrédulo, la odio.»)

Lo que yo digo que produce *necesariamente* y *determina toda acción* —para que Su Señoría no pueda dudar ya más acerca de mi opinión— es «el conjunto de todas las cosas que, existiendo en este momento, conducen y concurren a la producción de aquella acción posterior, de modo que, si faltara una de aquellas cosas, el efecto no podría producirse». Este *concurso de causas*, cada una de las cuales está *determinada* a ser tal como es por un concurso análogo de causas anteriores, puede ser llamado (en cuanto fueron todas ellas puestas y ordenadas por la causa eterna de todas las cosas, Dios Omnipotente) el *decreto* de Dios.

Pero que la *presciencia* de Dios sea causa de algo no puede afirmarse verdaderamente teniendo en cuenta que la presciencia es conocimiento y el conocimiento depende de la existencia de las cosas conocidas y no éstas de aquél.

La *influencia de los astros* es sólo una pequeña parte de la entera causa, que consiste en el concurso de todos los agentes.

Ni el *concurso de todas las causas* forma una simple *cadena* o concatenación, sino un número incontable de cadenas unidas conjuntamente no en todas sus partes sino en el primer eslabón, Dios Omnipotente; y consecuentemente, la entera causa de un evento no depende siempre de una única cadena sino de muchas conjuntamente.

La eficacia *natural* de los objetos determina los agentes *voluntarios* y *obliga* a la *voluntad* y en consecuencia a la *acción*; pero por eficacia *moral* yo no entiendo qué quiere decir.

El *último dictamen del juicio*, que concierne al bien y al mal que puede seguirse de una acción, no es propiamente la *entera causa* sino su última parte, aunque puede decirse que produce el efecto *necesariamente*, de la misma manera que la última pluma quiebra el lomo de un caballo cuando se habían colocado antes todas las que eran necesarias menos una.

En cuanto a su argumento: «Si el concurso de todas las causas produce necesariamente el efecto, entonces se sigue que Adán no era verdaderamente libre», niego la consecuencia; pues no considero *necesario* sólo el *efecto* sino también la *elección* de aquel efecto particular, en cuanto la voluntad misma y cada propensión del hombre durante su deliberación está igualmente sujeta a necesidad y depende de una causa suficiente, como cualquier otra cosa. Así por ejemplo, es tan necesario que el fuego queme como que un hombre u otra criatura, cuyos miembros son mo-

vidos por inclinaciones, tenga su *elección*, es decir, la *libertad* de hacer lo que tiene inclinación de hacer, aunque no esté en su *voluntad* o *poder* el *elegir* su *inclinación* o elegir su *elección o voluntad*.

Me pregunto si no hubiera sido mejor suprimir esta doctrina, dado que Monseñor Obispo dice que la odia, y así hubiera sido si tanto Vuestra Señoría como él no me hubieran insistido en que diera una respuesta.

Los argumentos de más importancia son el tercero y el quinto, y los dos se reducen a uno solo, es decir: «Si todos los eventos son necesarios, se seguirá que tanto el elogio como la reprobación, tanto la recompensa como el castigo, son todos ellos vanos e injustos; y si Dios prohibe explícitamente una acción y secretamente la hace necesaria, castigando así a los hombres por algo que ellos no pueden evitar, no habrá entre ellos fe en el cielo y en el infierno.»

Para oponerme a esto debo tomar prestada una respuesta de san Pablo, *Romanos*, IX, 20-21. Desde el versículo once del capítulo hasta el dieciocho se expone la misma objeción con estas palabras: «Cuando ellos —refiriéndose a Esaú y Jacob— no habían nacido todavía, y ninguno de los dos había hecho ni el bien ni el mal, a fin de que pudiera mantenerse firme el designio de Dios en cuanto a la elección, que depende no de las obras sino de aquel que llama, le fue dicho (a Rebeca) que el mayor serviría al menor, etc. ¿Qué diremos, pues? ¿Hay injusticia en Dios? Dios no lo permite. Pues no está en el que quiere el querer, ni en el que corre el correr, sino en Dios que muestra misericordia. Pues la Escritura dice al Faraón: Yo te he suscitado a fin de que Yo pudiera mostrar mi poder en ti y a fin de que mi nombre pudiera ser anunciado a todo el mundo. Por tanto, con quien quiere Dios es misericordioso y con quien quiere se muestra duro.» Así veis que el caso propuesto por san Pablo es el mismo que el de Monseñor Obispo, y la misma objeción sigue con estas palabras: «Tu me preguntarás entonces, ¿porqué Dios se enoja?, pues ¿quién puede resistir a su voluntad?»

A ello responde el Apóstol no negando que aquélla fuera la *voluntad* de Dios, o que el decreto de Dios relativo a Esaú no fuera anterior a que éste hubiera pecado, o que no era necesario que Esaú hiciera lo que hizo, sino así: «¿Quién eres tú, oh hombre, para interrogar a Dios? ¿Dirá acaso la obra al artífice: por qué me has hecho así? ¿Acaso no tiene el alfarero poder sobre la arcilla para hacer de la misma masa un vaso de uso noble u otro de uso despreciable?» Por tanto, según esta respuesta de san Pablo yo contesto a la objeción de Monseñor y digo que sólo el *poder* de Dios sin ninguna otra ayuda es justificación suficiente de cualquier acción que lleve a cabo. Lo que los hombres hacen aquí entre ellos mediante pactos y convenios y que llaman justicia y con relación a lo cual los hombres son tenidos y definidos rectamente como *justos* e *injustos*, no es aquello por lo que las acciones de Dios Omnipotente han de ser medidas y llamadas justas, no más de lo que sus decisiones han de ser medidas por la sabiduría humana. Lo que Él hace es justo porque Él lo hace; justo, digo, para Él, aunque no siempre justo para nosotros.

Así, un hombre que públicamente ordena una cosa y trama secretamente la forma de impedir su cumplimiento, si castiga a quien recibió la orden por no cumplirla, es injusto. Igualmente, Sus decisiones no son nunca en vano porque son suyas, veamos nosotros su utilidad o no. Cuando Dios afligía a Job, no le recriminaba ningún pecado, sino que justificaba el hecho de afligirlo hablándole de su *poder*: «¿Tienes tú, dice Dios, un brazo como el mío?» (*Job*, XL, 9); «¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra?» (*Job*, XXXVIII, 4), y similares. Nuestro Salvador (*Juan*, IX, 3), hablando del ciego de nacimiento, dijo que no era por su pecado ni por los pecados de sus padres, sino para que el poder de Dios pudiera mostrarse en él. Las bestias están sujetas a la muerte

y a tormentos aunque no pueden pecar: fue voluntad de Dios que ellas fueran así. *Un poder irresistible justifica todas las acciones, real y propiamente*, sea quien sea quien lo detente; un poder menor, no; y ya que tal poder se halla sólo en Dios, Él debe ser necesariamente justo en todas sus acciones, y nosotros, que no comprendiendo sus designios lo sometemos a juicio, cometemos injusticia al hacerlo.

No ignoro la réplica usual a esta respuesta, distinguiendo entre *voluntad* y *permiso*, según la cual Dios Todopoderoso *permite* en efecto algunas veces el pecado e incluso prevé que el pecado que Él permite se cometerá, pero no lo *quiere* ni obliga a cometerlo.

Conozco también a los que distinguen entre la acción y el pecado de la acción diciendo que Dios Todopoderoso causa realmente la *acción*, sea cual sea ésta, pero no su *pecaminosidad* o *irregularidad*, es decir, el *desacuerdo* entre la *acción* y la *ley*. Tales distinciones ofuscan mi inteligencia; yo no encuentro diferencia entre la *voluntad* de que una cosa sea hecha y el *permiso* de hacerla cuando quien la permite puede impedirla y sabe que se hará a menos que él la impida. Yo no encuentro ninguna diferencia entre una acción y el pecado de esta acción; como por ejemplo entre el asesinato de Uriah y el pecado de David al matar a Uriah, ni comprendo cómo siendo *alguien causa* tanto de la *acción* como de la *ley*, *otro* pueda ser causa del *desacuerdo* que hay entre ellas: como no entiendo que si un hombre hace un vestido largo y uno corto, otro pueda hacer la desigualdad entre ellos. Esto sé: que Dios no puede pecar, porque Él al hacer una cosa la convierte en justa y, en consecuencia, no en un pecado; y también porque todo cuanto es capaz de pecar está sujeto a una ley ajena, mientras que Dios no lo está, y por tanto es blasfemo decir que Dios puede pecar; pero decir que Dios puede ordenar el mundo de modo que el pecado, como consecuencia de este orden, pueda

ser causado necesariamente en el hombre, no veo cómo pueda ser deshonroso para él. De todas maneras, si esas u otras *distinciones* pudieran aclarar que san Pablo no pensaba que las acciones de Esaú o del Faraón procedían de la *voluntad* o del designio de Dios, o que, procediendo de su voluntad, no pudiesen por ello ser censuradas o castigadas sin injusticia, yo abrazaría la opinión de Monseñor tan pronto como las entendiera: pues en toda esta discusión entre nosotros yo no sostengo sino lo que me parece que se dice, no oscuramente, sino muy expresamente en este texto de san Pablo. Y sea esto suficiente como respuesta a sus textos de la Escritura.

El primero de los argumentos de *razón* es el que Su Señoría dice que se extrae de la paliza de Zenón a su esclavo y que por eso se llama *argumentum baculinum*, es decir, el argumento del bastón. La anécdota es la siguiente: Zenón sostenía que todas las acciones son necesarias; por eso su esclavo, al ser golpeado por alguna falta, se excusaba invocando su necesidad; para invalidar esta excusa su amo alegaba igualmente la necesidad de pegarle. De forma que no el que defendía la necesidad sino el que se reía de ella fue golpeado,[2] contrariamente a lo que Su Señoría quisiera inferir. Y el argumento fue más bien desmentido que extraído[3] de la anécdota.

El segundo argumento está tomado de algunos inconvenientes que Su Señoría piensa que se seguirían de tal opinión. Es verdad que puede hacerse un mal uso de ella, y por tanto Vuestra Señoría y Monseñor Obispo deberían, a petición mía, guardar como confidencial lo que aquí expongo. Pero en realidad no hay ningún inconveniente, y se haga el uso que se haga de ella, la verdad es la verdad, y ahora no se trata de saber qué es lo apto para ser predicado sino qué es lo verdadero.

El primer inconveniente, dice, es éste: «Que las leyes que prohíben alguna acción serían injustas.

2. Que toda deliberación sería vana.

2. Hobbes juega aquí con el doble significado de *to beat*: golpear y derrotar.

3. Juego de palabras entre *withdraw*: desmentir, y *draw*: extraer.

3. Que las admoniciones hechas a hombres con capacidad de razonar no serían de más utilidad que las hechas a niños, tontos y locos.

4. Que elogios, censuras, recompensas y castigos, serían vanos.

5, 6. Que consejos, actos, armas, libros, instrumentos, estudios, tutores, medicinas, serían vanos.»

A estos argumentos Su Señoría, esperando que yo respondería diciendo que la ignorancia de lo que sucederá bastaría para hacernos usar los medios, añade, como si fueran una réplica a mi prevista respuesta, estas palabras: «¡Ay! ¿Cómo nuestra ignorancia de lo que sucederá será motivo suficiente para hacernos usar los medios?» En esto Su Señoría habla justamente, pero mi respuesta no es la que él espera. Yo respondo:

Primero, que la *necesidad* de una *acción* no vuelve injustas a las *leyes* que la prohíben. Además, que no la *necesidad* sino la *voluntad* de quebrantar las leyes hace *injusta* la acción, porque la ley concierne a la *voluntad* y no a otras causas precedentes de la acción. Y además, que ninguna *ley* puede ser *injusta* en cuanto cada hombre hace, con su consentimiento, la ley que está obligado a guardar, la cual consecuentemente debe ser justa, a no ser que un hombre pueda ser injusto consigo mismo. Yo digo que, cualquiera que sea la causa *necesaria* que precede a la *acción*, si la acción está *prohibida*, quien la lleva a cabo *voluntariamente* puede ser justamente castigado. Por ejemplo, suponiendo que la ley prohíba con la pena de muerte robar, y que hay un hombre que por el ímpetu de la tentación tenga *necesidad* de robar y por ello sea ajusticiado, ¿no disuadirá este castigo a otros del hurto? ¿No es acaso una causa de que otros no roben? ¿No conformará y dispondrá sus voluntades para la justicia?

Hacer la *ley* es por tanto hacer una *causa* de *justicia* y *hacer necesaria* la justicia; y en consecuencia no es injusticia hacer una ley así.

La finalidad de la *ley* no es afligir al *delincuente* por lo que ha sucedido y ya no puede anularse, sino hacerlo *justo* a él y a otros que de otra forma no lo serían, y considera no el acto malo *pasado* sino el *bien futuro*; hasta el punto que, sin la finalidad buena para el futuro ningún acto pasado de un delincuente podría justificar su muerte a los ojos de Dios. Pero Vos diréis: ¿cómo es justo matar a un hombre para enmendar a otro si lo que fue hecho fue *necesario?* A esto yo contesto que los hombres son justamente ejecutados no porque sus acciones no estén sujetas a la necesidad sino porque son nocivas, y son salvados y protegidos aquellos cuyas acciones no son nocivas. Donde no hay ley, ni el hecho de matar ni ninguna otra cosa puede ser injusta; y por el derecho de naturaleza destruimos, sin ser injustos, todo lo que es nocivo, tanto bestias como hombres; matamos justamente a las bestias cuando lo hacemos para nuestra preservación, aunque Monseñor mismo confiese que sus acciones, al ser sólo *espontáneas* y no *libres* están sujetas a *necesidad* y determinadas a aquella sola cosa que llevarán a cabo. En cuanto a los hombres, cuando formamos sociedades o comunidades sólo mantenemos el derecho a matar en algunos casos, tales como el asesinato, el robo u otras acciones ofensivas; de modo que el derecho que la *comunidad* tiene de condenar a muerte a un hombre por sus crímenes no es creado por la *ley* sino que es una consecuencia del primer derecho *natural* que todo hombre tiene de protegerse a sí mismo; de forma que la ley no abole este derecho en el caso de criminales que están fuera de la ley. Los hombres, por tanto, no son condenados a muerte o castigados porque su hurto proceda de una *elección*, sino porque era *nocivo* y contrario a la integridad de los hombres, y el castigo conducía a la protección de los demás en cuanto que castigar a aquellos que hacen daño voluntariamente y no a otros, conforma y hace las *voluntades* de los hombres tal como quisieran tenerlas. Y así está claro que de la *necesidad* de una acción *voluntaria* no puede inferirse la *injusticia* de la *ley* que la prohibe o del magistrado que la castiga.

En segundo lugar, niego que haga vanas las *deliberaciones*; es la *deliberación* la que *causa* y *determina* a un hombre a elegir hacer una cosa más bien que otra: así, a menos que se diga que es vana la causa que produce necesariamente el efecto, no puede inferirse la superfluidad de la deliberación a partir de la necesidad de la elección que procede de ella. Pero parece que Su Señoría razona de esta manera: si yo debo hacer esto más bien que aquello, haré esto antes que aquello aunque no reflexione en absoluto; pero ésta es una falsa proposición y una falsa consecuencia, no mejor que ésta: si yo he de vivir hasta mañana, viviré hasta mañana aunque me atraviese hoy con una espada. Si hay *necesidad* de que una acción sea realizada o de que un efecto se lleve a cabo, no se sigue de ahí que no se requiera necesariamente algún medio para llevarlo a cabo; y por tanto, cuando está determinado que sea elegida una cosa antes que otra, está también determinado mediante qué *causa* será elegida; dicha causa es, en la mayoría de los casos, la *deliberación* o la *reflexión*, y por tanto la reflexión no resulta vana y de hecho resultará menos vana cuanto más sujeta a necesidad sea la elección, si es que «más» y «menos» tienen sentido al hablar de *necesidad*.

La misma respuesta se debe dar al pretendido tercer inconveniente, es decir, que las *admoniciones* son *vanas*; pues las admoniciones son parte de la deliberación, siendo en aquel momento el que amonesta un consejero para quien es amonestado.

El presunto cuarto inconveniente es que el *elogio*, la *censura*, la *recompensa* y el *castigo* serían *vanos*. A esto respondo que, en cuanto al *elogio* y la *censura*, no dependen en absoluto de la *necesidad* de la acción elogiada o censurada. Pues, ¿qué es elogiar sino decir que una cosa es buena? ¿Buena digo para

mí o para alguien más o para el Estado y la comunidad? ¿Y qué es decir que una acción es buena sino decir que es como yo desearía, o como otro desearía, o según la voluntad del Estado? Es decir, según la ley. ¿Piensa Monseñor que ninguna que procediera de la *necesidad* no puede complacerme a mí o a él o a la comunidad? Por tanto las cosas pueden ser *necesarias* y sin embargo *dignas de elogio*, y también *necesarias* y sin embargo *censurables*, y ninguna de las dos cosas son vanas porque el *elogio* y la *censura*, como la *recompensa* y el *castigo*, hacen y conforman la voluntad según el bien y el mal mediante el ejemplo. En mi opinión fue un gran elogio el que Velleio Patérculo (*Lib.* II, 35) dirigió a Catón cuando le dijo que era bueno por *naturaleza*, *«et quia aliter esse non potuit»* (y porque no pudo ser de otra manera).

Al quinto y al sexto inconvenientes —que los consejos, las artes, las armas, los instrumentos, los libros, los estudios, las medicinas y otras cosas parecidas serían *superfluas*— les sirve la misma respuesta que al primero, es decir, que esta consecuencia: «si el efecto ha de llevarse necesariamente a cabo, entonces se llevará a cabo sin sus causas», es falsa, y estas cosas llamadas consejos, artes, armas, etc., son las causas de estos efectos.

El *tercer* argumento de Su Señoría consiste en otros *inconvenientes* que él dice que se seguirán, como la *impiedad* y la *negligencia* en los deberes religiosos, como el arrepentimiento y el celo por el servicio de Dios, etc.

A ello contesto como a todo lo demás, que tales inconvenientes no se siguen. Debo confesar que, si consideramos la mayor parte de la humanidad no tal como debería ser sino tal como es, es decir, como hombres que se han hecho ineptos para discutir la verdad de las cosas a causa de su empeño en procurarse riquezas o dignidades o de su apetito de placeres sensuales, o de su impaciencia a la hora de meditar o de su imprudencia en abrazar principios equivocados: digo que debo confesar que la discusión de esta cuestión más bien dañará que no ayudará a su piedad; y por eso si Su Señoría no hubiera deseado esta respuesta yo no la hubiera escrito, y sólo la escribo con la esperanza de que tanto Vuestra Señoría como Su Señoría la guarden para sí. Sin embargo, según la pura verdad, la *necesidad* de los acontecimientos no conlleva en absoluto por sí misma ninguna *impiedad*. Pues la *piedad* consiste solamente en dos cosas: una, que honremos a Dios en nuestros corazones, es decir, que tengamos el más alto concepto posible de su *poder*, pues honrar a alguien no es sino pensar que tiene un gran poder; la otra es que nosotros expresemos este honor y estima con nuestras palabras y acciones, lo cual se llama *cultus* o *adoración de Dios*. Y el que piensa que todas las cosas proceden de la *eterna voluntad* de Dios y, consecuentemente, qué son *necesarias*, ¿no piensa acaso que Dios es omnipotente? ¿Acaso no muestra la más alta estima de su *poder*? Y esto es honrar a Dios todo cuanto es posible en su corazón. Más aún, ¿quien piensa así no está acaso más predispuesto a reconocerlo con actos *externos* y con palabras que quien piensa de otra manera? Y este reconocimiento externo es precisamente lo que nosotros llamamos *adoración*. De modo que esta opinión fortalece la *piedad* en sus dos formas, interna y externa, y está por tanto lejos de destruirla. Y en cuanto al *arrepentimiento* —que no es sino el alegre retorno al recto camino tras el pesar de haberse descarriado—, aunque la causa que provocó el extravío fuera necesaria, no hay sin embargo ninguna razón para que el descarriado no se aflija; y aunque la causa por la que vuelve al buen camino fuera necesaria, permanecen sin embargo los motivos de gozo. De modo que la *necesidad* de las acciones no impide ninguna de las partes del *arrepentimiento*: dolor por el error y alegría del retorno.

En cuanto a la *oración*, mientras él dice que la

necesidad de las cosas destruye la *oración*, yo lo niego; pues aunque la *oración* no es ninguna de las *causas* que *mueven* la *voluntad* de Dios, pues su voluntad es inmutable, sin embargo ya que encontramos en la Palabra de Dios que él no dará sus bendiciones sino a quienes se las piden, el motivo de la oración es el mismo. La *oración* es un don de Dios no menos que la *bendición*, y la oración es decretada conjuntamente en el mismo decreto en que la bendición es decretada. Es manifiesto que la *acción de gracias* no es causa de la gracia obtenida, y que lo que ha sucedido es seguro y necesario, como entre los hombres se dan las gracias en reconocimiento de un beneficio anterior aunque no esperemos nuevos beneficios a causa de nuestra gratitud. Y rezar a Dios Omnipotente no es sino una acción de gracias por los beneficios de Dios en general, y aunque sea anterior a aquello que pedimos no es una causa o un medio para conseguirlo, sino un modo de significar que nosotros no esperamos nada si no es de Dios, de la manera que Él quiera, no como queremos nosotros; y nuestro Salvador con sus propias palabras nos prescribe rezar: «hágase tu voluntad», no la nuestra, y lo mismo nos enseña con el ejemplo: «Padre, si es tu voluntad, aleja este cáliz, etc.» El fin de la oración, como el de la acción de gracias, no es el de *influir* sino el de *honrar* a Dios Omnipotente, en reconocimiento de que lo que pedimos sólo puede ser realizado por Él.

El cuarto argumento racional es el siguiente: «el orden, la belleza y la perfección del mundo requieren que en el universo haya agentes de toda clase: unos necesarios, otros libres y otros contingentes. Quien hiciese todas las cosas necesarias o todas libres o todas contingentes, destruiría la belleza y perfección del mundo».

En este argumento yo observo en primer lugar una *contradicción*; pues dado que el que *hace* una cosa, en cuanto la hace, hace que exista *necesariamente*, se sigue que quien hace todas las cosas hace que todas ellas existan necesariamente; como si un artesano hace un vestido, el vestido debe existir necesariamente; así, si Dios hace todas las cosas, todas ellas deben necesariamente existir. Quizás la belleza del mundo requiere, aunque no lo sabemos, que algunos agentes actúen sin deliberación (y a éstos Su Señoría los llama agentes *necesarios*) y que algunos agentes lo hagan con deliberación (y a éstos tanto él como yo los llamamos agentes *libres*) y que algunos agentes actúen y nosotros no sepamos cómo (y sus efectos ambos los llamamos *contingentes*); pero esto no impide que el que elige pueda tener su *elección* necesariamente determinada a *una* cosa por causas precedentes, y que lo que es *contingente*, y atribuido a la suerte, sea sin embargo *necesario* y dependiente de causas necesarias *precedentes*. Pues por *contingente* los hombres no entienden lo que *no* tiene causa, sino lo que no tiene por causa nada de lo que percibimos; por ejemplo, cuando un viajero se encuentra con un temporal, el viaje tiene una causa y la lluvia tiene una causa suficiente que la produce, pero debido a que el viaje no ha causado la lluvia ni la lluvia el viaje, decimos que son contingentes el uno respecto a la otra. Y así Vos veis que aunque hay tres clases de hechos, *necesarios, contingentes* y *libres*, sin embargo pueden ser *todos* necesarios sin que quede destruida la belleza o perfección del universo.

Al quinto argumento racional, que dice: «Si la libertad se elimina, la naturaleza y la razón formal del pecado se eliminan», yo respondo negando la consecuencia: la naturaleza del pecado consiste en que la *acción* hecha procede de nuestra *voluntad* y va contra la *ley*. Un juez, al juzgar si es pecado o no lo que se ha hecho contra la ley, no tiene en cuenta ninguna causa que sea más alta que la voluntad del autor. Pero cuando yo digo que la acción era *necesaria*, no digo que fue hecha *contra* la voluntad del autor, sino *con* su voluntad, y *necesariamente*, porque la voluntad del hombre, es decir, toda volición o acto de vo-

luntad y propósito del hombre tiene una causa *suficiente*, y por tanto una causa *necesaria*, y en consecuencia, toda acción *voluntaria* es *necesaria*. Por tanto, una acción puede ser *voluntaria* y un *pecado* y sin embargo ser *necesaria*; y puesto que Dios puede afligir por un derecho derivado de su *omnipotencia*, aunque no haya pecado, y puesto que el ejemplo del castigo dado a los pecadores voluntarios es la causa que produce justicia y vuelve el pecado menos frecuente, para Dios castigar a estos pecadores, como he dicho antes, no es injusticia. Y así Vos tenéis mi respuesta a las objeciones de Su Señoría, tanto las sacadas de la Escritura como las racionales.

CIERTAS DISTINCIONES QUE, SUPONIENDO SU SEÑORÍA QUE PUEDAN SER USADAS PARA ELUDIR SUS ARGUMENTOS, SON ELIMINADAS POR ÉL

Él dice que alguien puede responder quizás que la *necesidad* de las cosas mantenida por él no es una necesidad *estoica*, sino una necesidad *cristiana*, etc. Pero yo no he usado esta *distinción* ni de hecho la he oído nunca antes ni pude pensar que nadie pueda hacer de la *estoica* y la *cristiana* dos clases de *necesidad*, aunque puedan ser dos clases de *doctrina*. Yo no he sacado mi respuesta a los argumentos de Su Señoría de la autoridad de ninguna secta, sino de la naturaleza de las cosas mismas.

Pero aquí yo debo llamar la atención sobre ciertas palabras que Su Señoría pone en este lugar y que parecen ir contra su propia creencia. «Donde todas las causas —dice— estando unidas conjuntamente y subordinadas una a otra forman una única causa total, si una de las causas, y mucho más la primera, en la serie completa o subordinación de las causas, es necesaria, ella determina el resto y sin duda hace el efecto necesario.» Pues lo que yo llamo causa *necesaria* de todo efecto es la unión conjunta de todas las causas subordinadas a la primera dentro de una causa total. «Si una de éstas, especialmente la primera —dice— produce su efecto necesariamente, entonces todo el resto *está determinado*.» Pero es manifiesto que la primera causa es una causa necesaria de todos los efectos que le son próximos e inmediatos, y por tanto, según el propio razonamiento de Su Señoría, todos los efectos son necesarios.

Tampoco es mía la distinción entre «necesario res-

pecto a la *causa primera*» y «necesario respecto a las *causas segundas*»; ella implica, como Su Señoría bien hace notar, una contradicción. Pero la distinción de *libre* en *libre de coacción* y *libre de necesidad* sí la admito. Pues ser *libre de coacción* es hacer una cosa de manera que el *terror* no sea la causa de su *voluntad* de hacerla, pues sólo se dice que un hombre está coaccionado cuando el miedo le hace querer algo, como cuando un hombre echa voluntariamente sus bienes al mar para salvarse, o se somete a su enemigo por miedo a que lo mate. Así, cualquiera que haga algo por *amor* o *venganza* o *concupiscencia* es *libre de coacción*, y sin embargo sus acciones pueden ser tan necesarias como las que están hechas por coacción, pues a veces otras pasiones operan con tanta fuerza como el miedo. Pero digo que nadie puede ser *libre de necesidad*, y es esto lo que Su Señoría intenta refutar.

Esta *distinción*, dice Su Señoría, suele ser *fortalecida* por dos razones, pero éstas no son mías. La primera, dice, concedida por todos los teólogos, es que una *necesidad hipotética*, o necesidad de suposición, puede coexistir con la *libertad*. Para que podáis entender esto os pondré un ejemplo de *necesidad hipotética*, «si vivo, comeré». Esto es una necesidad hipotética. En efecto, se trata de una proposición necesaria, es decir, es necesario que esta proposición sea verdadera siempre que se use, pero no se trata de la necesidad de la cosa, no es necesario por tanto que el hombre viva ni que el hombre coma. Yo no suelo *fortalecer* mis distinciones con esta clase de razones; confútelas su Señoría como quiera, ello me agrada; pero yo quisiera que Su Señoría notase a este propósito cómo una cosa fácil y llana, pero al mismo tiempo falsa, pueda, mediante el grave uso de términos como «necesidad hipotética» y «necesidad de suposición» y otros parecidos de los Escolásticos, ser oscurecida y presentada como *doctrina profunda*.

La segunda razón que puede confirmar la distinción entre *libre de coacción* y *libre de necesidad*, dice, es que Dios y los ángeles buenos hacen el bien necesariamente y son sin embargo más libres que nosotros. Aunque yo no necesito esta razón, sin embargo pienso que es realmente buena en cuanto es verdad que Dios y los ángeles buenos hacen el bien necesariamente y sin embargo son libres; pero ya que no encuentro establecido en los artículos de nuestra fe ni en los decretos de nuestra Iglesia de qué manera deba concebir a Dios y los ángeles buenos obrando por necesidad o en qué sentido obran libremente, yo suspendo mi opinión en este punto y me contento con que haya *libertad de coacción* y no haya sin embargo *libertad de necesidad*, como ha sido probado, en cuanto un hombre pueda ser determinado a una acción sin amenazas y sin miedo de peligro. Pero debemos examinar cómo Monseñor pueda evitar la coexistencia de *libertad* y *necesidad* mientras supone que Dios y los ángeles buenos son más libres que los hombres y sin embargo hacen el bien necesariamente; «confieso —dice— que Dios y los ángeles buenos son más libres que nosotros, esto es, intensivamente en el grado de libertad, pero no extensivamente en la amplitud del objeto, según una libertad de ejercicio, no de especificación».

De nuevo tenemos aquí dos distinciones que no son distinciones, pero que se inventan para que lo parezcan mediante términos inventados no sé por quién a fin de cubrir la ignorancia y cegar la inteligencia del lector: pues no puede concebirse que haya una libertad más grande para el hombre que la de hacer lo que él quiere. Un calor puede ser más intensivo que otro, pero no una libertad más intensiva que otra; el que puede hacer lo que quiere tiene toda la libertad posible, y quien no puede no tiene ninguna libertad. También la *libertad de ejercicio* —como dice Su Señoría que la llaman las Escuelas—, que es como he dicho antes una libertad de hacer o no hacer, no puede darse sin la *libertad* —como ellos la llaman—

de especificación, es decir, la libertad de hacer o no hacer esto o aquello en particular. Pues ¿cómo un hombre puede concebir que tiene libertad para hacer algo si no tiene libertad para hacer esto o aquello o algo en particular? Si a alguien se le prohibe en Cuaresma comer esta o aquella o cualquier otra clase de carne en particular, ¿cómo puede entenderse que tiene más libertad de comer carne que quien no tiene licencia en absoluto? Vos podéis ver de nuevo la vanidad de las distinciones usadas en las Escuelas, y yo no dudo que su imposición, hecha por la autoridad de los *doctores de la Iglesia*, haya sido una causa importante de que los hombres se hayan esforzado, aunque sea mediante sediciones y malos derroteros, en librarse de ellos; pues nada es más apto para engendrar odio que la tiranía sobre la razón y la inteligencia de los hombres, especialmente cuando es ejercida no por las Escrituras, sino por quienes pretenden adoctrinar y tener un juicio superior al de los demás.

A continuación Su Señoría aporta dos argumentos contra la distinción entre *libertad de coacción* y *libertad de necesidad*.

El primero es que la *elección* se opone no sólo a la *coacción* o *constricción*, sino también a la *necesidad* o determinación a una sola cosa. Esto es lo que él tenía que probar desde el principio y por tanto no aporta ningún argumento nuevo para probarlo; y a los que aporta formalmente yo ya he respondido. Y aquí niego de nuevo que la elección se oponga a una y a otra; pues cuando alguien es obligado, por ejemplo, a someterse a un enemigo o a morir, tiene aún una elección, siniestra para él, y una deliberación para pensar cuál de las dos alternativas puede soportar mejor. Y el que es conducido a la cárcel por la fuerza tiene elección y puede deliberar si quiere ser llevado y arrastrado por el suelo o hacer uso de sus propios pies; igualmente, cuando no hay *coacción* pero la fuerza de la *tentación* para hacer una mala

acción es más grande que los motivos para *abstenerse*, de forma que necesariamente lo determina a hacerlo, con todo el agente delibera mientras están influyendo sobre él ora los motivos para hacerlo, ora los motivos para abstenerse, y en consecuencia *elige* lo que él quiere. Pero comúnmente, cuando nosotros vemos y conocemos la fuerza que nos mueve, entonces reconocemos la *necesidad*, pero cuando no la vemos o no advertimos la fuerza que nos mueve entonces pensamos que no hay ninguna y que no son las *causas* sino la *libertad* lo que produce la acción. De ahí que piensen que no escoge quien escoge por necesidad; pero ellos podrían decir igualmente que el fuego no quema porque quema por necesidad.

El segundo argumento no es tanto un argumento como una distinción para mostrar en qué sentido puede decirse que las acciones *voluntarias* son *necesarias* y en qué sentido no lo son. Y por tanto Su Señoría afirma, como si lo hiciera desde la autoridad de las Escuelas y como si desvelara el fondo de la *cuestión*, que hay un doble acto de la *voluntad*. Uno es, dice, el *actus imperatus*, un acto hecho bajo el mandato de la voluntad por una facultad inferior del alma, como el abrir o cerrar los ojos; y este acto puede ser obligado; el otro es, dice, el *actus elicitus*, un acto sacado o extraído fuera de la voluntad, como *querer, escoger, elegir*; éstos, dice, no pueden ser obligados. En cuanto a esto —dejando aparte este lenguaje metafórico de atribuir órdenes y sujeciones a las facultades del alma, como si formaran una república o una familia entre ellas y pudieran hablarse unas a otras, lo cual es muy impropio de la búsqueda de la verdad de una cuestión—, Vos podéis observar que obligar a un acto *voluntario* no es sino quererlo; pues es lo mismo decir que mi voluntad ordena que se cierren los ojos, o cualquier otra acción, y decir: yo tengo la voluntad de cerrar los ojos; así, este *actus imperatus*, aquí, pudo ser llamado fácilmente en castellano *acción voluntaria*, pero ocurre que los

que inventaron el término no comprendían en absoluto lo que significaba.

En segundo lugar, Vos podéis observar que *actus elicitus* se ejemplifica con estas palabras: *querer, elegir, escoger,* que no son sino una sola, y así querer es considerado aquí un acto de la voluntad; y de hecho, así como la voluntad es una facultad o potencia del alma humana, así querer es un acto suyo conforme a esta potencia; pero así como es absurdo decir que bailar es un acto sacado o extraído a las buenas de la habilidad de bailar, así también lo es decir que querer es un acto sacado o extraído de la potencia de querer, cuya potencia es comúnmente llamada voluntad. Sea como sea, la esencia de la distinción de Su Señoría es que un acto *voluntario* puede ser hecho por coacción, es decir, a las malas, pero querer éste u otro acto sólo es posible por *atracción*, o por las buenas. Ahora, viendo que los buenos medios, las atracciones y las incitaciones producen las acciones que producen tan necesariamente como los malos medios y las amenazas, se sigue que *querer* puede llegar a ser algo tan *necesario* como lo que se hace por *coacción*. De modo que estas distinciones entre *actus imperatus* y *actus elicitus* no son más que palabras y no tienen ningún efecto contra la necesidad.

En lo que resta de su discurso, Su Señoría considera la opinión de ciertos profesionales respecto a las causas en las que, según ellos, se funda la necesidad de las cosas. Y primero dice que el *astrólogo* deriva su *necesidad* de las *estrellas*; segundo, que el *físico* la atribuye al *humor* del cuerpo. Por mi parte, no soy de esta opinión porque ni las estrellas solas ni sólo el humor del paciente es capaz de producir ningún efecto sin la concurrencia de todos los demás agentes. Pues no hay apenas ninguna acción, por casual que pueda parecer, a cuya causación no concurra todo cuanto hay *in rerum natura*, sobre lo cual, dado que se trata de una gran paradoja y depende de muchas especulaciones previas, no insisto aquí.

Tercero, él argumenta contra la opinión de quienes dicen que los *objetos externos* presentados a hombres de tal o cual temperamento convierten sus acciones en *necesarias*; y dice que el poder que tales objetos tienen sobre nosotros procede de nuestra propia imperfección: pero esto está fuera de propósito si esta imperfección nuestra procede de causas que no están en nuestro poder, y por tanto esta opinión puede mantenerse como verdadera a pesar de esta respuesta.

Más adelante dice que la *oración*, el *ayuno*, etc., pueden modificar nuestros *hábitos*; esto es verdad, pero cuando lo hacen son *causas* del *hábito* contrario y lo hacen *necesario*, como el primer hábito hubiera sido necesario si no se hubieran dado la oración, el ayuno, etc. Además, no hubiéramos sido movidos o dispuestos a la oración o a alguna otra acción a no ser por causa de algunos objetos externos, como una compañía piadosa, predicadores devotos o algo equivalente. En cuarto lugar, dice que una mente decidida no se deja sorprender fácilmente, como la mente de Ulises, que cuando los demás lloraban él era el único que no lloraba; y la del filósofo que se abstuvo de golpear porque se dio cuenta de que estaba furioso; y la de aquel que vertía el agua cuando estaba sediento, y otros casos parecidos. Yo admito que tales cosas hayan ocurrido, o que hayan podido ocurrir, y que sólo prueban que no le era necesario en aquel momento a Ulises llorar, ni al filósofo golpear, ni al otro beber; pero no prueban que no le fuera necesario a Ulises en aquel momento abstenerse, como lo hizo, de llorar, ni al filósofo abstenerse, como lo hizo, de golpear, ni al otro abstenerse de beber, y era precisamente esto lo que Su Señoría debiera haber probado. Por fin, Su Señoría admite que la *influencia* de los objetos puede ser *peligrosa* para la *libertad*, pero no *destructiva*. A lo que respondo que es imposible: pues la *libertad* no se encuentra nunca en ningún peligro fuera de la de ser *perdida*; y si no

puede perderse, como él admite, puedo deducir que no puede encontrarse jamás en peligro.

La cuarta opinión que Su Señoría rechaza es la de quienes sostienen que la voluntad sigue necesariamente al último dictado del entendimiento; pero parece que Su Señoría entiende esta opinión en un sentido diferente a como la entiendo yo, pues él habla como si los que la sostienen supusieran que los hombres deben discutir las consecuencias de cada acción, grande o pequeña, hasta la última minucia, lo cual es algo que Su Señoría con razón piensa que es falso. Pero yo entiendo que significa que la *voluntad* sigue la *última* opinión o *juicio*, que precede inmediatamente a la *acción*, referente a si es bueno hacerla o no, tanto si lo ha sopesado antes largamente o no, y ésta considero que es la intención de los que sostienen tal opinión. Así, por ejemplo, cuando un hombre pega, su voluntad de pegar sigue necesariamente lo que ha pensado sobre las consecuencias de su golpe inmediatamente antes de levantar la mano. Si se entiende en este sentido, el *último* dictado del entendimiento determina la acción, pero no como causa total sino como última causa, del mismo modo que la última pluma determina que se quiebre el lomo del caballo cuando se han colocado ya tantas encima que sólo falta añadirle una para lograr el peso suficiente.

Lo que Su Señoría cita en primer lugar contra esta opinión está sacado de un poeta que, a través del personaje de Medea, dice:

> «*Video meliora, proboque,*
> *deteriora sequor*»
> («Veo lo mejor y lo apruebo,
> Pero sigo lo peor»)

Pero esta sentencia, por bonita que sea, no es verdadera; pues mientras Medea veía muchas razones para no matar a sus hijos, sin embargo el último dictamen de su juicio era que la presente venganza sobre su marido pesaba más que todas las demás razones y por tanto la acción malvada se siguió necesariamente. Después viene la historia del romano que, acerca de dos competidores, dijo que uno reunía las mejores condiciones pero que el otro debía obtener el cargo. Esto también va contra Su Señoría, pues el último dictamen del juicio del que concedía el cargo fue éste: que era mejor aceptar un gran soborno que recompensar un gran mérito.

En tercer lugar, él objeta que las cosas que están más cerca de los sentidos mueven más poderosamente que las razones; pero ¿qué se sigue de ahí sino que la sensación del bien presente en general mueve a la acción de una forma más inmediata que la previsión de las consecuencias malas? En cuarto lugar, Su Señoría dice que un hombre, en cuanto obra dentro de sus posibilidades, se afligirá más por la muerte de su hijo que por un pecado de su alma; pero esto no va contra el último dictamen del entendimiento, más bien demuestra claramente que la aflicción por el pecado no es *voluntaria* y que, en consecuencia, el *arrepentimiento* procede de causas.

La última parte de este discurso contiene las opiniones de Su Señoría sobre la conciliación entre la *libertad*, la *presciencia* y los *decretos* de Dios tratada de modo diverso de como lo han hecho algunos *teólogos* contra los cuales dice que había escrito anteriormente un tratado del cual sólo repite dos cosas: la primera es que «no debemos abandonar una verdad cierta por el hecho de no ser capaces de comprender con certeza el modo en que se da dicha verdad». Y yo digo lo mismo, como por ejemplo que Su Señoría no debería abandonar esta verdad cierta: «que hay *causas* ciertas y *necesarias* que inducen a todo hombre a *querer* lo que él quiere», *aunque no comprenda* todavía de qué manera la *voluntad* del hombre ha sido *causada*. Y con todo yo pienso que dicha manera no es muy difícil de comprender al ver lo que ve-

mos todos los días, es decir, que el *elogio* y el *desprecio*, la *recompensa* y el *castigo*, las *buenas* y las *malas* consecuencias de las *acciones* de los hombres, retenidas en nuestra memoria, nos forjan y nos inducen a la *elección* de todo cuanto escogemos, y que la memoria de tales cosas procede de las *sensaciones* y la *sensación* de la operación de los objetos de los sentidos, que son externos a nosotros y gobernados sólo por Dios Todopoderoso; y en consecuencia, todas las *acciones*, incluso las de agentes *libres* y *voluntarios*, son *necesarias*.

La otra afirmación que repite es que «el mejor camino para conciliar *contingencia* y *libertad* con la *presciencia* y los *decretos* de Dios es el de someter las futuras contingencias a la *mirada de Dios*». Ésta es también mi opinión, pero es contraria a cuanto Su Señoría se ha esforzado en demostrar hasta ahora. Pues hasta aquí él sostenía que *libertad* y *necesidad*, es decir, la *libertad* y los *decretos* de Dios, eran irreconciliables, a no ser que «la mirada de Dios», término que aparece ahora por primera vez en este discurso, signifique otra cosa —incomprensible para mí— distinta de «la voluntad y los decretos de Dios». Pero añade que debemos someter aquellos contingentes a la *presencialidad* que tienen desde la eternidad, lo cual, dice, no puede hacerlo quien concibe la *eternidad* como una *perpetua sucesión*, sino sólo quien la concibe como un *punto indivisible*. A lo que contesto que en cuanto yo pueda concebir la *eternidad* como un *punto indivisible* o cualquier otra cosa distinta de una *perpetua sucesión*, yo renunciaré a cuanto he escrito sobre este tema. Yo sé que santo Tomás de Aquino llama a la eternidad «*nunc stans*», un «ahora siempre permanente», lo cual es bastante fácil de decir, pero, aunque bien lo hubiera deseado, yo no he podido entenderlo nunca: los que pueden son más felices que yo. Pero entretanto, Su Señoría consienta en que todos los hombres sean de mi opinión, menos aquellos que pueden concebir en sus mentes un *nunc stans*, que yo creo que no hay ninguno. Yo no comprendo cómo puede ser verdad lo que Su Señoría dice, que Dios no es *justo* sino la misma *justicia*, que no es *sabio* sino la misma *sabiduría*, que no es *eterno* sino la misma *eternidad*; ni cómo concluya de aquí que la *eternidad* es un *punto indivisible* y no una *sucesión*, ni en qué sentido puede decirse que un *punto infinito*, en el cual no hay sucesión, puede abarcar todo el *tiempo*, siendo el tiempo *sucesivo*. Yo no encuentro estas frases en la Escritura; y me pregunto asombrado cuál era la intención de los Escolásticos al formularlas, a menos que pensaran que un hombre no podía ser un verdadero cristiano a menos que su entendimiento no fuera antes estrangulado por unas expresiones tan pesadas.

Sirva todo lo dicho como respuesta al discurso de Su Señoría, en la cual creo que han sido derrotados no sólo sus *escuadrones de argumentos*, sino también sus *reservas de distinciones*. Y ahora Vuestra Señoría tendrá mi doctrina referente a la misma cuestión, con mis *razones* a su favor, positivamente, y lo más brevemente posible, sin términos artificiosos, en lenguaje llano.

MI OPINIÓN SOBRE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD

En primer lugar, yo pienso que cuando se le ocurre a alguien la idea de hacer o no hacer una determinada acción, si no tiene tiempo de *deliberar*, la realización o la abstención de dicha acción siguen *necesariamente* al pensamiento *presente* que él tiene sobre las *buenas* o *malas* consecuencias que se derivarán para él. Así, por ejemplo, en la *ira* repentina, la acción seguirá al pensamiento de *venganza*; en el *miedo* repentino, al pensamiento de *fuga*. También cuando alguien tiene tiempo de *deliberar* pero no lo hace porque no ha surgido nada nunca que haya podido hacerle dudar de las consecuencias, la *acción* seguirá a su opinión acerca de la bondad o el daño de la acción. Estas acciones yo las llamo *voluntarias*, mi Señor, y si lo he entendido bien él las llama *espontáneas*. Yo las llamo *voluntarias* porque aquellas *acciones* que siguen inmediatamente al *último* apetito son voluntarias y aquí, donde sólo hay un apetito, éste es el último.

Además, creo que es razonable castigar una acción *precipitada*, que no podría ser hecha de tal manera por un hombre a menos que fuera *voluntaria*. Pues de ninguna acción humana puede afirmarse que se hace sin *deliberación*, por repentina que pueda ser, porque se supone que el autor tuvo tiempo de *deliberar* a lo largo de toda su vida anterior acerca de si debería realizar esta clase de acción o no. Por consiguiente, el que mata en un ataque repentino de *ira*, será sin embargo justamente condenado a *muerte* por-

que todo el tiempo que fue capaz de considerar si matar era bueno o malo deberá entenderse como una continua *deliberación* y, en consecuencia, el asesinato será juzgado como procedente de una *elección*.

En segundo lugar, pienso que cuando un hombre *delibera* sobre si hará una acción o no, no hace sino considerar si será mejor para él hacerla o no hacerla. Y *considerar* una acción es imaginar sus consecuencias, tanto las buenas como las malas. De donde se deduce que la *deliberación* no es sino una imaginación alternada de las *buenas* y *malas* consecuencias de una *acción* o, lo que es lo mismo, la *esperanza* y el *miedo* alternados, o el *apetito* alternado de hacer o abandonar la acción sobre la cual *delibera*.

En tercer lugar, yo pienso que en todas las *deliberaciones*, es decir, en toda sucesión alterna de *apetitos* contrarios, el último es el que nosotros llamamos *voluntad* y es inmediatamente anterior a la realización de la acción o inmediatamente anterior a que su realización se haga imposible. Todos los demás apetitos de hacer o no hacer que le sobrevienen al hombre durante sus deliberaciones se llaman *intenciones* e *inclinaciones*, pero no voluntades, pues sólo hay una *voluntad* que en este caso puede ser llamada también *última voluntad* ya que las *intenciones* cambian a menudo.

En cuarto lugar, pienso que aquellas *acciones* que se dice que un hombre hace bajo *deliberación*, se dice que son *voluntarias* y hechas bajo *opción* y *elección*, dado que acción *voluntaria* y acción procedente de una *elección* son lo mismo; y que de un *agente voluntario* es lo mismo decir que es *libre* y decir que no ha finalizado su *deliberación*.

En quinto lugar, pienso que la *libertad* se define rectamente así: «Libertad es la ausencia de cualquier impedimento para la acción que no esté contenido en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente.» Por ejemplo, se dice que el agua desciende *libremente* o que tiene libertad de descender por el lecho

del río porque no hay ningún impedimento en esta dirección, pero no así de través, porque los márgenes suponen un impedimento. Y aunque el agua no puede ascender, sin embargo nadie dirá nunca que carece de la *libertad* de ascender, sino de la *facultad* o *poder*, porque el impedimento está en la naturaleza del agua y es intrínseco. Igualmente, decimos que quien está atado carece de la libertad de marcharse, porque el impedimento no está en él sino en sus ataduras, mientras que no lo decimos de quien está enfermo o cojo porque el impedimento está en él.

En sexto lugar, pienso que nada toma comienzo *de sí mismo*, sino de la acción de algún otro *agente* inmediato situado fuera de él. Y que por tanto, en cuanto un hombre tiene *apetito* o *voluntad* de algo de lo que inmediatamente antes no tenía apetito o voluntad, la *causa* de su *voluntad* no es la misma *voluntad* sino *alguna otra cosa* que no está en su propio poder. Así, mientras está fuera de discusión que la *voluntad* es la causa *necesaria* de las acciones *voluntarias* y que, por lo que se ha dicho, la *voluntad* está también *causada* por otras cosas sobre las que no dispone, se sigue que las acciones *voluntarias* tienen todas ellas causas *necesarias* y por tanto están *determinadas*.

En séptimo lugar, sostengo que *causa suficiente* es aquella a la que no le falta nada que sea necesario para la producción del *efecto*. Y eso mismo es también la causa *necesaria*. Pues si fuera posible que una causa suficiente no generase el *efecto*, ello se debería a que le faltaría algo necesario para su producción, y así la *causa* no sería *suficiente*; pues si es imposible que una causa *suficiente* no produzca el *efecto*, entonces una causa *suficiente* es una causa *necesaria*, pues se dice que produce un efecto *necesariamente* aquella causa que no puede dejar de producirlo. De ahí queda claro que todo cuanto se produce, se produce *necesariamente*, pues todo cuanto se produce ha tenido una causa *suficiente* para producirlo,

de lo contrario no se hubiera dado; y por tanto también las acciones *voluntarias* se producen *necesariamente*.

Por último, que la definición ordinaria de *libre agente*, es decir, que «un libre agente es aquel que, cuando está presente todo cuanto es necesario para producir el efecto, puede sin embargo dejar de producirlo», implica una contradicción y es absurda, pues es como si se dijese que la causa puede ser *suficiente*, es decir, *necesaria*, y sin embargo no seguirse el *efecto*.

Para los cinco primeros puntos, en los que se explica: I, qué es la *espontaneidad*; II, qué es la *deliberación*; III, qué son la *voluntad*, la *propensión* y el *apetito*; IV, qué es un *libre agente*; V, que és la *libertad*, no puede ofrecerse otra prueba fuera de la propia experiencia de cada uno, mediante la reflexión sobre sí mismo y del recuerdo de lo que acostumbra a tener en la mente, es decir, de lo que él piensa cuando dice que una acción es *espontánea*, que alguien *delibera*, que tal es su *voluntad*, que este *agente* o esta *acción* es *libre*. Quien reflexiona así sobre sí mismo no puede sino quedar satisfecho si se dice que «la deliberación es la consideración de las buenas y malas consecuencias de una acción futura», que por *espontaneidad* o se entiende la *acción precipitada* o no se entiende nada; que «la voluntad es el último acto de nuestra deliberación»; que «un libre agente es aquel que puede obrar si quiere y abstenerse si quiere», y que «la libertad es la ausencia de impedimentos externos». Pero para aquellos que por costumbre no dicen lo que piensan sino lo que oyen, y no son capaces o no quieren tomarse la molestia de considerar lo que ellos piensan cuando oyen tales palabras, ningún argumento puede ser suficiente, porque la *experiencia* y la *materia de hecho* no se verifican mediante los argumentos de otros hombres sino por los propios sentidos y memoria de cada uno. Por ejemplo, ¿cómo puede probarse que *amar* una cosa y pensar que es *buena* es lo mismo a quien no advierte lo que piensa sobre estas palabras? O ¿cómo puede probarse que la «eternidad» no es *nunc stans* a quien dice estas palabras por costumbre y nunca consideró el modo de concebir tal cosa en su mente?

El sexto punto, según el cual nadie puede imaginarse que algo empiece a existir *sin una causa*, tampoco puede darse a entender si no es intentando que alguien se lo imagine; pero si lo intenta encontrará muy razonable que, si no hay ninguna causa de la cosa, se piense que puede tener comienzo en cualquier momento, es decir, que tiene las mismas razones para pensar que empezará en todos los momentos, lo cual es imposible, y por tanto deberá pensar que había una causa especial para que empezara en aquel momento y no más pronto o más tarde, o que no hubiera empezado nunca, sino que fuera *eterna*.

En cuanto al séptimo punto, según el cual todos los *eventos* tienen causas *necesarias*, se prueba por el hecho de que tienen causas *suficientes*. Supongamos además aquí un evento tan casual como el lanzamiento del doble as con un par de dados y veamos si no debía ocurrir *necesariamente* antes del lanzamiento; pues el hecho de arrojar el doble as tuvo un *principio* y, en consecuencia, una causa *suficiente* para producirlo consistente en parte en los dados y en parte en cosas externas como la posición de las diferentes partes de la mano, el grado de fuerza aplicado por el que lanza los dados, la posición de las partes de la mesa, etc. En suma, no faltaba nada de lo requerido necesariamente para que se produjera tal tirada y por tanto ésta salió necesariamente; pues si no hubiera salido hubiera sido porque faltaba algo requerido para que saliera y así la causa no hubiera sido *suficiente*. De la misma manera se puede probar que cualquier otro accidente, por *contingente* que parezca o por *voluntario* que sea, se produce *necesariamente*, que es lo que Monseñor Obispo impugna. Lo mismo puede ser probado también de esta manera. Pongáse el caso, por ejemplo, del tiempo: «Es nece-

sario que mañana llueva o no llueva.» Si por tanto no es *necesario* que llueva, es *necesario* que no llueva, de lo contrario no es necesario que la proposición «lloverá o no lloverá» sea verdadera. Sé que algunos dicen que puede ser necesariamente verdadero que una de las dos cosas ocurra pero no que singularmente llueva o no llueva, lo cual equivale a decir que *una* de ellas es *necesaria*, aunque *ninguna* de ellas sea *necesaria*; y por eso, para dar la impresión de que evitan tal absurdidad, hacen una distinción según la cual ninguna de las dos es «determinadamente» verdadera, sino «indeterminadamente»; esta distinción sólo significa que una de ellas es verdadera pero nosotros no sabemos cuál, de forma que la necesidad permanece aunque no la conozcamos; pero si el significado de la distinción no es éste, entonces no tiene significado y sus defensores podían muy bien haber dicho que una de ellas era verdadera «Titirice» pero ninguna de ellas «Tu patulice».

La última cuestión, en la cual radica asimismo toda la controversia, es decir, que no existe la clase de agente «que cuando todas las cosas requeridas para la acción están presentes, puede sin embargo dejar de producirla»; o, lo que es lo mismo, que no existe la «libertad de la necesidad», se deduce fácilmente de lo que antes se ha afirmado. Pues si hay un *agente*, éste puede *obrar*, y si *obra* no falta nada de lo requerido para que se produzca la *acción* y en consecuencia la causa de la acción es *suficiente*; y si es *suficiente*, es también *necesaria*, como se ha demostrado antes.

Y así Vos veis cómo los «inconvenientes» que Su Señoría objetaba que se debían seguir de la defensa de la *necesidad* han sido evitados y cómo la misma *necesidad* ha sido probada con *demostraciones*. A lo que yo podría añadir, si pensara que se trata de buena lógica, el «inconveniente» de negar la *necesidad*, en cuanto que destruye tanto los *decretos* como la *presciencia* de Dios Omnipotente; pues cualquier cosa

que Dios haya *decidido* hacer mediante el hombre como instrumento, o haya previsto que ocurra, un hombre, si goza de «libertad de necesidad», como afirma Su Señoría, la puede frustrar y hacer que no ocurra, y Dios o no la *preverá* y no la *decretará* o preverá que ocurran unas cosas que nunca ocurrirán y *decretará* las que nunca sucederán.

Esto es cuanto he pensado sobre la cuestión desde la última vez que la he considerado. Y suplico humildemente a Vuestra Señoría que lo comunique sólo a Monseñor Obispo, y así, rogando a Dios que favorezca a Vuestra Señoría en todos sus proyectos, me despido y quedo,

Mi muy noble y complaciente Señor,

Vuestro más humilde servidor,

THOMAS HOBBES

Rouen, Agosto 20, 1652.

(En la primera edición de 1654 esta fecha es 1646)

V

UNA RESPUESTA AL LIBRO *LA CAPTURA DEL LEVIATÁN*

AL LECTOR

Como en todos mis escritos, también en esta pieza me he esforzado todo cuanto he podido en ser perspicuo; sin embargo, tu propia atención es siempre necesaria. El difunto Señor Obispo de Derry publicó un libro llamado *La captura del Leviatán*, en el que juntó diversas sentencias entresacadas de mi *Leviatán*, que están allí clara y firmemente demostradas, y las presentó sin sus respectivas pruebas y sin el orden de su dependencia, una sobre otra; y las llama ateísmo, blasfemia, impiedad, subversión de la religión y otros nombres. Mi ruego, lector, es que cuando él cita mis palabras como erróneas hagas el favor de acudir al texto mismo y ver si están probadas y cómo se han de entender. Su Señoría pudo haberte ahorrado este trabajo si se hubiera dignado ponderar por una parte mis argumentos antes que tú y por otra demostrarte mis conclusiones. Su libro contiene dos capítulos, el primero sobre Religión y el otro sobre Política. Dado que él no ofrece siquiera una refutación de ninguna cuestión incluida en mi *Leviatán*, yo no necesitaría haber contestado a ninguno de los dos. Sin embargo, contesto aquí al primero, porque las palabras *ateísmo, impiedad,* y otras parecidas, son palabras que contienen la mayor difamación posible: y lo hubiera hecho antes si antes hubiera sabido que existía un libro así. Él lo escribió hace diez años y sin embargo yo nunca oí hablar de él hasta hace unos tres meses; tan poco se habló de los escritos de su

Señoría. Si no tienes tiempo o no te preocupan las polémicas que hay entre nosotros, te ruego que no me condenes de oídas. Juzgar sin examinar no es justo.

Adiós.

T. HOBBES.

QUE LOS PRINCIPIOS HOBBESIANOS SON DESTRUCTIVOS PARA EL CRISTIANISMO Y PARA TODA RELIGIÓN

J. D. — La imagen de Dios no fue enteramente desfigurada a causa de la caída del hombre, sino que quedan algunas nociones prácticas sobre Dios y la bondad; las cuales, cuando la mente está libre de deseos errantes y de pasiones violentas, brillan con tanta claridad en el corazón como otras nociones especulativas brillan en la cabeza. De ahí que no haya habido jamás en todo el mundo una nación tan bárbara o salvaje que no haya tenido su Dios. Aquellos que nunca usaron vestidos sobre su cuerpo, los que nunca conocieron otro magistrado que su padre, tuvieron sin embargo su Dios y sus derechos religiosos y sus devociones para con él. De ahí que los más grandes ateos en un peligro súbito alcen inconscientemente sus ojos al cielo como implorando de allí ayuda, y al oír un trueno se arrastren poco a poco hacia algún agujero para esconderse. Y los que son conscientes de algunos crímenes secretos, aunque estén bastante seguros frente a la justicia humana, sienten con todo los golpes ciegos de una conciencia culpable y temen la Divina venganza. Todo esto lo reconoce el mismo T. H. en sus intervalos de lucidez. «Para que podamos conocer qué culto a Dios nos es enseñado por la luz natural, comenzaré por sus atributos. Donde, en primer lugar, es manifesto que hemos de atribuirle *existencia*» (*Lev*. II, 31). Al que añade la *infinitud*, la *incomprensibilidad*, la *unidad*, la *ubicuidad*. Esto en cuanto a los atributos; lo siguiente en cuanto a las acciones. «Respecto a las acciones externas con

las que se rinde culto a Dios, el precepto más general de la razón es que haya signos de honor»; en los cuales se contienen *oraciones, acciones de gracias, ofrendas* y *sacrificios.*

T. H. — Hasta aquí su Señoría me exonera de ateísmo. ¿Qué necesidad tiene de decir que «todas las naciones, por bárbaras que sean, tienen sin embargo su Dios y sus ritos religiosos, y a los ateos les aterroriza el trueno y sienten los ciegos golpes de la conciencia»? Pudo haber sido un prefacio adecuado para cualquier otro de sus discursos. Yo espero por tanto que se diga más adelante que desmiento en otra parte mi anterior doctrina.

J. D. — Sin embargo, para que veamos cuán inconsistente e irreconciliable es consigo mismo, en otra parte calculando todas las leyes de la naturaleza en general, hasta veinte en número, no dedica ni siquiera una palabra a la religión o a la más pequeña relación entre el mundo y Dios. Como si el hombre fuera como el potro de un asno salvaje en el desierto, sin dueño alguno ni obligación. Así, al describir las leyes de la naturaleza, este gran clérigo olvida al Dios de la naturaleza y las más importantes y principales leyes de la naturaleza que contienen un deber del hombre para con su Dios y el principal fin de su creación.

T. H. — Después de acabar el discurso que él menciona sobre las leyes de la naturaleza, pensé que era más adecuado decir al final, una vez por todas, que ellas fueron leyes de Dios cuando fueron dadas en la palabra de Dios; pero antes, al ser conocidas por los hombres sólo mediante su propia razón natural, no eran sino teoremas que contribuían a la paz, pero teoremas inciertos al ser sólo conclusiones de hombres particulares y, por tanto, no propiamente leyes. Además, yo las he probado formalmente en mi libro *De Cive*, cap. IV, una a una, a partir de la Escritura:

y esto su Señoría lo había leído y lo conocía. Era por tanto una acusación injusta por su parte decir que yo, al hablar de dichas leyes, no dedico ni siquiera una palabra a la religión o a la más pequeña relación entre el mundo y Dios; y ello sin otro fundamento que el hecho de que no añado a cada artículo «esta ley está en la Escritura». Pero lo que no sé decir es por qué me llamaría (irónicamente) «un gran clérigo». Supongo que quiso hacer creer a la gente que yo me arrogaba todo el saber de un gran clérigo, de un obispo o de otro ministro inferior...

J. D. — A partir de la vergonzosa omisión o pretensión del principal deber de la humanidad, se puede suponer fácilmente la altura de T. H. y su religión. Pero él mismo la coloca más allá de toda conjetura. Sus principios rebosan una impiedad prodigiosa. «La semilla natural de la religión consiste en estas cuatro cosas: creencia en fantasmas, ignorancia de causas segundas, devoción hacia lo temido por los hombres y asunción de cosas casuales como pronósticos» (*Lev.* I, 12; ver I, 6); la cultura y el progreso, por tanto, él los atribuye sólo a la *política*. La política humana y la divina son sólo política. Y de nuevo, «la humanidad deriva de la conciencia de su propia debilidad y de la admiración por los eventos naturales, el hecho de que la mayoría de los hombres crean que hay un Dios invisible, artífice de todas las cosas visibles» (*De Cive*, 16, 1). Y poco después nos dice que «la superstición procede del miedo sin la recta razón, y el ateísmo de un juicio de la razón sin miedo»; haciendo así al ateísmo más razonable que la superstición. ¿Adónde ha ido a parar ahora aquel culto divino que la razón natural asignó a Dios, el honor de la existencia, la infinitud, la incomprensibilidad, la unidad, la ubicuidad? ¿Adónde ha ido a parar ahora el dictado o precepto de la razón relativo a las *oraciones, acciones de gracias, oblaciones, sacrificios*, si las opiniones inciertas, la igno-

rancia, el miedo, el error, la conciencia de nuestra propia debilidad y la admiración por los eventos naturales son las únicas semillas de la religión?

Él sigue más adelante diciendo que «el ateísmo mismo, aunque sea una opinión errónea y por tanto un pecado, sin embargo deberá ser comprendido entre los pecados de imprudencia o ignorancia» (*De Cive*, 14, 19). Añade que «un ateo es castigado no como un súbdito es castigado por su rey porque no observó las leyes, sino como un enemigo por su enemigo, porque no quiso aceptar las leyes». Su razón es porque «el ateo nunca sometió su voluntad a la voluntad de Dios, que nunca pensó que existiera». Y concluye que la obligación del hombre de obedecer a Dios procede de su debilidad (*De Cive*, 15, 7): «*Manifestum est obligationem ad prestandam ipsi (Deo) obedientiam, incumbere hominibus propter imbecillitatem.*» Primero, es imposible que sea un pecado de mera ignorancia o imprudencia lo que es directamente contrario a la luz de la razón natural. Las leyes de la naturaleza no necesitan una nueva promulgación al estar impresas naturalmente por Dios en el corazón del hombre. «La ley natural fue escrita en nuestros corazones por el dedo de Dios sin nuestro asentimiento»; o más bien, «la ley natural es el asentimiento mismo» (*Lib. y Nec.*). Entonces, si la naturaleza nos dicta que hay un Dios y que este Dios ha de ser adorado de tal y tal manera, no es posible que el ateísmo sea un pecado de mera ignorancia.

En segundo lugar, un súbdito rebelde es sólo un súbdito *de jure*, aunque no de *facto*; de derecho, aunque no de hecho: y así el ateo más maldito debe por derecho ser el súbdito de Dios y debe ser castigado no sólo como un enemigo, sino como un traidor desleal. Él mismo confiesa todo esto: «este cuarto pecado (esto es, el de aquellos que no confiesan de palabra y con hechos que hay un solo Dios, el supremo Rey de Reyes) en el reino natural de Dios es un crimen de alta traición, pues es una negación del poder

de Dios, o ateísmo» (*De Cive*, 15, 19). Entonces un ateo es traidor a Dios y hay que castigarle como un súbdito desleal, no como un enemigo.

Por último, es una absurda y deshonrosa afirmación hacer depender nuestra obediencia a Dios de nuestra debilidad, ya que no podemos ayudarle, y no de nuestra gratitud, pues nosotros le debemos nuestro ser y nuestra conservación. «¿Quién planta una viña y no come sus frutos? ¿Quién apacienta un rebaño y no se alimenta de la leche del rebaño?» (*I Cor.* 9, 7). Y también «Tú eres digno, Señor, de recibir la gloria, el honor y el poder; porque Tú has creado todas las cosas y por tu voluntad son y fueron creadas» (*Apoc.* 4, 11). Pero sería mucho mejor, o por lo menos no tan malo, ser un ateo declarado, que hacer de Dios una cosa como la que él hace, para finalmente empujarlo hasta el oficio del Diablo, hasta ser la causa de todo pecado.

T.H. — Aunque este obispo, como dije, tenía poca capacidad de lectura y poca habilidad al examinar la fuerza de un argumento, sin embargo conocía a los hombres y el arte de ganar, sin turbar sus juicios, su asentimiento excitando sus pasiones. Una regla de este arte era la de dar a su lector lo que él quiere que trague, es decir, una parte sacada de contexto y presentada como si fueran datos, verdaderos o no. Sabiendo que los incultos, es decir, la mayoría de los hombres, prefieren creer antes que ser turbados por la reflexión, puso un poco antes estas palabras: «T. H. no es amigo de la religión», al margen. Y en este lugar, antes de ofrecer ninguna refutación, dice que mis principios rebosan de «prodigiosas impiedades». Y en el párrafo siguiente, al margen, pone que yo «disculpo el ateísmo». Esta conducta no es digna ni de un obispo ni de un cristiano, ni de ningún hombre que pretenda tener buena educación. El miedo a los poderes invisibles, ¿qué es por lo menos entre los salvajes sino el miedo a algo que ellos piensan que es Dios? ¿Qué poder invisible le sugiere a

un salvaje su razón sino estas imágenes de su sueño o de su destemplanza a las que nosotros llamamos normalmente fantasmas y que los salvajes piensan que son dioses; de forma que el miedo a Dios, aunque no al verdadero, fue para ellos el comienzo de la religión, como el miedo al verdadero Dios fue el principio de la sabiduría para los judíos y los cristianos? La ignorancia de las causas segundas hace que los hombres acudan a alguna causa primera, el miedo a la cual engendra devoción y adoración. La ignorancia de lo que aquel poder pudo hacer los llevó a observar el orden de lo que había hecho; y así ellos pudieron conjeturar siguiendo dicho orden lo que él hubo de hacer en otro tiempo. Esto era su pronóstico. ¿Qué prodigiosa impiedad hay aquí? ¿Cómo lo confuta? ¿Debe tomarse por impiedad, según su clara calumnia? Yo digo que la superstición es miedo sin razón. ¿Acaso no es el miedo a un falso Dios o a un demonio imaginario algo contrario a la recta razón? ¿Y no es el ateísmo una temeridad basada en un falso razonamiento, como puede ser éste: «el malvado prospera, entonces no hay Dios»? Él no presenta ninguna prueba contra nada de esto; sino que dice solamente que yo hago al ateísmo más razonable que la superstición; lo que no es verdad: pues yo niego que haya alguna razón ni en el ateo ni en el supersticioso. Y porque el ateo piensa que tiene razón donde no la tiene pienso que él es el más irracional de los dos. Pero durante todo este tiempo él no arguye contra nada de esto; sino que solamente pregunta qué ha sido de mi culto natural a Dios y de su existencia, infinitud, incomprensibilidad, unidad y ubicuidad. Como si cuanto pueda sugerir la razón debiera ser sugerido de golpe. En primer lugar, todos los hombres tienen naturalmente una opinión sobre la existencia de Dios; pero sobre sus restantes atributos no la tienen en seguida sino mediante el razonamiento y por etapas. Y los atributos del verdadero Dios nunca fueron dados a conocer más que por la Palabra

escrita por Dios. Cuando yo digo que el ateísmo es un pecado de ignorancia, él dice que yo lo disculpo. El profeta David dice: «Dijo el loco en su corazón: no hay Dios.» ¿No es entonces un pecado de locura? Estamos de acuerdo entre nosotros que la recta razón dicta que hay un Dios. ¿No se sigue que la negación de Dios es un pecado que procede de un mal razonamiento? Si no es un pecado de ignorancia, debe ser un pecado de malicia. ¿Puede alguien ser malicioso con lo que piensa que no existe? ¿Pero acaso no puede alguien pensar que hay un Dios y sin embargo negarlo maliciosamente? Si piensa que hay un Dios, no es ateo; y de este modo la cuestión se cambia en ésta: si alguien que piensa que hay un Dios osaría deliberadamente negarlo. Por mi parte yo pienso que no. Pues, ¿de dónde sacaría nadie la confianza para atreverse, digo deliberadamente, a oponerse al Omnipotente? David decía de sí mismo: «Mis pies estuvieron a punto de tropezar cuando vi la prosperidad de los malvados.» Por tanto es probable que los pies de los hombres menos santos tropiecen a menudo. Pero yo pienso que ningún hombre vivo es tan atrevido, si está sereno, como para sostener esta opinión. Aquellos hombres malvados que durante un largo período prosperaron con tanto éxito en la última horrible rebelión pudieron quizás pensar que eran unos constantes y resueltos ateos: pero yo pienso más bien que ellos olvidaron a Dios, no que creyeron que no existía. Él mismo, que cree que existe esta clase de ateos, se acerca también un poco a esta opinión; sin embargo, si las palabras dichas apasionadamente significan una negación de Dios, ningún castigo previsto por la ley puede ser demasiado grande para tal insolencia; pues no es posible vivir en una república con hombres a cuyos juramentos no podemos dar razonablemente crédito. A lo que yo digo, que «un ateo es castigado por Dios no como un súbdito por su rey, sino como un enemigo», y a mi argumentación, es decir, «porque nunca se reconoció a sí mismo como

súbdito de Dios», él opone que si la naturaleza dicta que hay un Dios y que tiene que ser adorado en tal y tal modo, entonces el ateísmo no es un pecado de mera ignoracia: como si yo o él sostuviéramos que la naturaleza dicta el modo del culto divino o algún artículo de nuestro credo o si hay que adorar con o sin sobrepelliz. En segundo lugar, él contesta que un rebelde es sólo un súbdito *de jure*, aunque no *de facto*: lo que se concede. Pero mientras que el rey no pierde ninguno de sus derechos a causa del acto del traidor, sin embargo el traidor pierde el privilegio de ser castigado por una ley precedente; y por lo tanto puede ser castigado según la voluntad del rey, como Ravaillac lo fue por el asesinato de Enrique IV de Francia. Un enemigo declarado y un pérfido traidor son ambos enemigos. ¿No ha leído su Señoría en la historia de Roma cómo Perseo y otros justos enemigos de este Estado solían ser castigados? Pero entonces, ¿qué es esta cuestión insignificante de que yo «disculpo al ateísmo»? En el parágrafo séptimo del capítulo XV de mi libro *De Cive* encuentra él las palabras en latín que cita aquí. Y en el mismo sentido yo había dicho en mi *Leviatán* que el derecho natural por el que Dios reina sobre los hombres no se deriva de que los haya creado, como si exigiera de ellos obediencia o gratitud por sus beneficios, sino de su poder irresistible (ver *Lev*. II, 31). Dice él que esto es absurdo y deshonroso. Mientras que en primer lugar todo poder es honroso y el poder más grande es el más honroso. ¿No es un dominio más noble para un rey mantener su reino y el derecho a castigar a quienes transgreden sus leyes por su poder que por la gratitud o el obsequio del transgresor? No hay nada por tanto aquí de deshonroso hacia Dios Omnipotente.

Pero véase la sutileza de su modo de disputar. Como vio que no podía cazar al *Leviatán* en este lugar, lo buscó en mi libro *De Cive*, que está en latín, para probar qué podía sacar de él: y dice que yo hago

depender nuestra obediencia a Dios de nuestra debilidad: como si estas palabras significaran la *dependencia* y no la *necesidad* de nuestra sumisión, o como si *incumbere* y *dependere* fueran lo mismo.

J. D. — Para T. H., su Dios no es el Dios de los cristianos ni el de ningún hombre racional. Nuestro Dios está en todo lugar y dado que no tiene partes, debe estar todo entero aquí, y todo entero allí y todo entero en todo lugar. Así lo dicta la misma naturaleza. «No puede decirse honrosamente de Dios que está en un lugar; pues sólo está en un lugar aquello cuya magnitud tiene sus propios límites» (*De Cive*, 15, 14). Para T. H., su Dios no está enteramente en todo lugar. «Nadie puede concebir que una cosa esté toda en este lugar y toda en otro lugar al mismo tiempo, pues ninguna de estas cosas puede tener alguna vez sentido o incidir sobre él» (*Lev*. I, 3). Esto está muy bien si por *concebir* él entiende *comprender*; pero entonces sigue: «Éstos son discursos absurdos que se apoyan (careciendo de toda significación) en filósofos engañados y en escolásticos engañados y engañadores» *(ibid.)*. Por tanto él niega la ubicuidad de Dios. Un ser *circumscriptivo*, definitivo y repletivo en un lugar, es un lenguaje bárbaro para él.

T. H. — Aunque yo creo en la omnipotencia de Dios y que él puede hacer lo que quiere, sin embargo no me atrevo a decir cómo ha sido hecha cada cosa porque no puedo concebir ni comprender la Divina sustancia o el modo de su operación. Y pienso que es impiedad decir sobre Dios algo sacado de mi propia cabeza o basado en la autoridad de los filósofos o de los escolásticos —a los que no entiendo— sin justificación de la Escritura; y lo que digo de la omnipotencia lo digo también de la ubicuidad. Pero su Señoría es más esforzado en esta cuestión al hablarnos de que Dios está «enteramente aquí» y «enteramente allí» y «enteramente en todo lugar», porque

no tiene partes. Yo no puedo comprender ni concebir esto. Pues me parece que ello implica también que el mundo entero está en el entero Dios y en cada una de las partes de Dios. Ni puedo concebir cómo puede ser llamada «entera» una cosa que no tiene partes ni puedo encontrar nada de todo esto en la Escritura. Si pudiera encontrarlo yo podría creerlo; y si pudiera encontrarlo en la doctrina pública de la Iglesia yo me abstendría fácilmente de contradecirlo. Los escolásticos dicen también que el alma del hombre (entendiendo por alma lo que ellos llaman alma racional) está también «enteramente» en el «hombre entero» y «enteramente» en «cada parte» del hombre. ¿Qué es esto sino hacer del alma humana la misma cosa respecto al cuerpo del hombre que lo que es Dios respecto al mundo? A éstos llama su Señoría hombres racionales, y algunos de los que aplauden esta doctrina quisieran que el alto Tribunal del Parlamento corroborara tales doctrinas con una ley. Digo en mi *Leviatán* que no es un honroso atributo para Dios decir que está «en un lugar» porque el infinito no está encerrado dentro de un lugar. A lo que él replica: «El Dios de T. H. no está enteramente en todo lugar.» Reconozco la consecuencia. Pues entiendo en *inglés* que quien dice que una cosa está «toda aquí» significa que «ni toda ni ninguna parte de esta cosa está en otro lugar». Dice más adelante que yo tomo «un ser circumscriptivo, definitivo y repletivo en un lugar» como un lenguaje bárbaro. Verdaderamente, si esta discusión se diera ante el Tribunal, yo me acercaría a suplicar la ayuda de la corte para que no se me pudiera tender una trampa en esta oscuridad. Pues aunque sé lo que significa cada una de estas palabras latinas, no entiendo cómo una cosa está «en un lugar definitivamente» y no «circunscriptivamente». Pues «definitivamente» viene de *definitio*, que significa establecer límites. Y por tanto estar en un lugar definitivamente es cuando los límites del «lugar» están señalados en todos los sentidos. Y estar en un lugar circunscriptivamente es cuando los límites de un lugar están descritos en torno a él. Estar en un lugar repletivamente es llenar un lugar. ¿Quién no ve que esta distinción es hipócrita y un fraude? Si alguien quiere llamarlo fraude piadoso debe mostrar la piedad con tanta claridad como yo he explicado aquí el fraude. Además, nadie puede hacer un fraude piadoso, sino quien tiene un derecho legítimo a gobernar a quien engaña; a quién pretende gobernar el obispo, yo no puedo decirlo. Además, su Señoría debería haber considerado que cada obispo es un miembro del gran Consejo, establecido por el Rey para dar su consejo a los Lores temporales, para que hagan buenas leyes civiles y eclesiásticas, y no para ofrecerles tales oscuras doctrinas como si, ya que ellos no están versados en teología, no tuvieran ningún conocimiento ni entendieran la lengua inglesa. ¿Por qué lucharon tanto en el pasado los teólogos de Inglaterra para tener la Biblia traducida al inglés si pensaron que nadie más que ellos la leerían? Si se alienta públicamente al seglar a examinar las Escrituras para su propia salvación, ¿por qué tiene que imponerle un teólogo una extraña interpretación a no ser para que, si lo hace errar para su condenación, sea él condenado en su lugar?

J. D. — Nuestro Dios es inmutable sin sombra de cambio, para quien todas las cosas están presentes, sin pasado ni futuro. Pero para T. H. su Dios está medido por el tiempo, pierde lo que ya pasó y adquiere lo que adviene a cada momento. Ello equivale a decir que nuestro Dios es infinito y su Dios finito; pues a lo que es actualmente infinito, nada se le puede añadir, ni tiempo ni partes. Óiganle a él: «No entiendo qué desprecio puede haber hacia la Divina perfección al atribuirle potencialidad, es decir, en inglés, poder (tan poco entienden qué es la potencialidad) y la duración sucesiva» (*Lib. y Nec.*). Y carga sobre nosotros como si fuera una falta que no considere-

mos la eternidad como «una interminable sucesión de tiempo». ¿Cómo, «duración sucesiva» e «interminable sucesión de tiempo en Dios»? Entonces Dios no es infinito, entonces Dios es hoy más viejo de cuanto lo era ayer. ¡Fuera con las blasfemias! Antes destruyó la ubicuidad de Dios, y ahora destruye su eternidad.

T. H. — Yo haré caso omiso tanto aquí como en lo sucesivo de sus preliminares, impertinentes y groseras calumnias. Lo que pretende probar es lo siguiente: que es un desprecio al Divino poder atribuirle potencialidad (que en inglés es poder) y duración sucesiva. Una de sus razones es que Dios es infinito y nada puede añadirse al infinito, ni tiempo ni partes: esto es verdad. Y por tanto yo digo que Dios es infinito y eterno, sin principio ni fin en cuanto al tiempo y al lugar; lo que él no rechaza aquí, sino que lo confirma. Niega que la potencialidad y el poder sean lo mismo y dice que yo entiendo poco lo que es la potencialidad. Él debió por tanto haber definido aquí qué es potencialidad: pues yo entiendo que es lo mismo que *potentia*, que en inglés es poder. No se encuentra una palabra como potencialidad en las Escrituras ni en ningún autor de lengua latina. Se encuentra sólo en la Teología escolástica como término técnico, o más bien como término astuto, para asombrar y confundir a los legos. Y por tanto yo en cuanto lo leí lo interpreté. A continuación dice, como sorprendido: «¿Cómo, una interminable sucesión de tiempo en Dios?» ¿Por qué no? «La misericordia de Dios dura por siempre», (*Sal.* 117,2) y sin duda Dios dura tanto como su misericordia; por tanto hay duración en Dios y en consecuencia interminable sucesión de tiempo. «Dios, que en múltiples ocasiones y de muchas maneras habló antiguamente, etc.» (*Hebr.* I, 1). Pero en una anterior disputa conmigo sobre la voluntad libre, había definido la eternidad como «*nunc stans*», esto es, un «ahora siempre presente»

o un «instante perpetuo». Esto es lo que piensa que está moralmente obligado a defender. ¿Qué mente razonable puede digerir esto? Leemos en la Escritura que mil años con Dios son como un día. Y ¿por qué? Porque conoce con tanta claridad el final de los mil años como el final de un día. Pero su Señoría afirma que tanto mil años como un día no son sino un instante, el mismo «presente ahora» o eternidad. Si él hubiera mostrado un texto sagrado en favor de su doctrina o algún texto del libro del *Rezo Común* (en la Escritura y en el libro del *Rezo Común* se contiene toda nuestra religión), yo me hubiera rendido ante él; pero a la Teología escolástica yo la estimo poco, o nada en absoluto. Aunque en esto él contradice también a los Escolásticos, quienes dicen que el alma es eterna sólo *a parte post*, pero que Dios es eterno tanto *a parte post* como *a parte ante*. Por tanto hay partes en la eternidad, y siendo la eternidad, como dice su Señoría, la Divina sustancia, la Divina sustancia tiene partes y el *nunc stans* tiene partes. ¿Acaso no es esto oscuro? Yo diría que es el reino de la oscuridad, y sus maestros (especialmente los que defienden esta doctrina, según la cual Dios, que no sólo es *optimus*, sino también *maximus*, no es más grande que lo que se requiere para ser enteramente contenido en el átomo más pequeño de tierra o en otro cuerpo, y que su entera duración es sólo un instante de tiempo) son o unos enormes ignorantes o unos impíos embusteros.

J. D. — Nuestro Dios es una esencia perfecta, pura, simple, indivisible, e infinita; libre de toda composición de materia y forma, de sustancia y accidentes. Toda materia es finita, y aquel que obra por su infinita esencia no necesita ni órganos ni facultades *(id est, ninguna potencia, nótese esto)* ni accidentes que lo hagan más completo. Pero el Dios de T. H. es un Dios divisible, un Dios compuesto, que tiene materia, o cualidades o accidentes. Óiganle a él. Yo argu-

yo así: «La sustancia Divina es indivisible, pero la eternidad es la sustancia Divina. La *major* es evidente porque Dios es *actus simplicissimus*; la *minor* es confesada por todos: que todo cuanto se atribuye a Dios, es Dios.» Ahora atiendan a su respuesta: «La *major* está muy lejos de ser evidente, pues *actus simplicissimus* no significa nada. La *minor* es dicha por algunos pero no es pensada por nadie; todo lo que es pensado es entendido» (*Lib. y Nec.*). La *major* era: «la sustancia Divina es indivisible». ¿Está acaso lejos de ser evidente? Ella es o indivisible o divisible. Si no es indivisible es divisible, entonces está compuesta de materia, entonces es corpórea, entonces tiene partes, entonces es finita, según su propia confesión. «*Habere partes, aut esse totum aliquid, sunt attributa finitorum*» (*De Cive*, 15, 14; Cfr. *Lev.* II. 31). Sobre este estúpido concepto, me ataca por decir que «Dios no es justo» sino la misma justicia; no es eterno, sino la misma eternidad; a lo que él llama «palabras indecorosas para ser dichas de Dios». Y piensa que me trata con gran cortesía al no añadir «blasfemas y ateas». Pero pronto ha hecho cuanto podía y sus razones son tales vanas imaginaciones y tales soporíferas fantasías que ningún hombre sensato les daría mucha importancia. Así ya ha destruido la ubicuidad, la eternidad y la simplicidad de Dios. Yo quisiera que se lo hubiese pensado mejor antes de lanzarse desesperadamente sobre estas rocas.

Pero *paulo majora canamus*. Mi acusación siguiente es que destruye el verdadero ser de Dios y no deja nada en su lugar, a no ser un nombre vacío. Pues al rechazar todas las sustancias incorpóreas, rechaza al mismo Dios. El mismo nombre, dice, de sustancia incorpórea, es «una contradicción». Y «decir que un ángel o un espíritu es una sustancia incorpórea es decir en efecto que no hay ángel ni espíritu alguno» (*Lev.* III, 34). Por la misma razón, decir que Dios es una sustancia incorpórea es decir que no hay

Dios. O Dios es incorpóreo o es finito y está compuesto de partes, y en consecuencia no hay Dios. Ésta, que no hay espíritus incorpóreos, es la principal raíz del ateísmo, de la que tantas pequeñas ramas brotan diariamente.

T. H. — Dios es realmente una sustancia perfecta, pura, simple e infinita; y su nombre es incomunicable, es decir, no divisible entre este y aquel Dios individuales, como es divisible el nombre de hombre entre Pedro y Juan. Y por tanto Dios es individual, palabra que entre los griegos se expresa por la palabra indivisible. Algunos herejes en la iglesia primitiva, dado que especial e individual eran llamados particulares, sostuvieron que Cristo era un Dios particular, diferente en número de Dios Padre. Y ésta fue la doctrina condenada por herejía en el primer concilio de Nicea mediante estas palabras: «Dios no tiene partes.» Y con todo muchos Padres latinos, en sus explicaciones del credo niceno, propusieron la palabra «consustancial» por la comunidad de naturaleza que diferentes especies tienen en su género y diferentes individuos en la especie como si Pedro y Juan fueran «consustanciales» porque convienen en una sola naturaleza humana; lo que es contrario, lo confieso, a la intención de los padres de Nicea. Pero que en una sustancia infinitamente grande sea imposible considerar nada como no infinito, no veo que fuera condenado allí. Pues ciertamente, quien piensa que Dios está en todas las partes de la iglesia, no lo excluye del cementerio. ¿Y no es esto acaso considerarlo por partes? Pues dividir una cosa que no podemos abarcar ni separar una parte de otra, no es sino considerarla por partes. Hasta aquí en lo que se refiere a la indivisibilidad según la razón natural; pero no quiero vadear más sino confiar en las Escrituras. En ninguna parte de las Escrituras se dice que Dios es indivisible, a no ser que su Señoría pretenda que la división consiste solamente en la separación de par-

tes, lo que creo no hace. San Pablo de hecho dice (*I Cor.* I, 13): «¿Acaso está Cristo dividido?» No que los discípulos de Pablo, Apolo y Cefas, siguieran uno una parte de Cristo y el otro otra, sino que, pensando de diferente manera sobre su naturaleza, se comportaban como si hubiera diferentes clases de Cristo. En segundo lugar, su Señoría define simplicidad de manera indocta como lo que no está compuesto de materia y forma o de sustancia y accidentes. Pues nada puede estar compuesto así. La materia de una «silla» es la «madera»; la forma es la figura que tiene apta para el uso que se desea. ¿Piensa su Señoría que la silla está compuesta por la madera y la figura? Un hombre es racional: ¿se sigue de ahí que la razón es una parte del hombre? Fue Aristóteles quien se engañó al decir que «un animal racional» es la definición de hombre y que la definición de un hombre era su esencia; y por eso el obispo y otros escolásticos, ya que la palabra racional es una parte de estas palabras, «animal racional», concluyeron que la esencia del hombre era una parte del hombre, y un «hombre racional» lo mismo que el alma racional. Me sorprendería que algunos hombres, y mucho más un doctor en teología, fueran tan groseramente engañados si no supiera naturalmente que la mayoría de hombres repiten maquinalmente las palabras de sus maestros sin tener ninguna idea de las cosas ni de lo que significan las palabras. Por último, él llama a Dios «una esencia». Si él entiende por esencia lo mismo que *ens*, τὸ ὄν, lo apruebo. De otro modo, ¿qué es la esencia? No hay tal palabra en el Antiguo Testamento. La lengua hebrea, que no tiene ninguna palabra que corresponda al copulativo *est*, no la admitiría. El Nuevo Testamento contiene οὐσία, pero nunca como «esencia» ni como «sustancia», sino sólo como «riqueza». Voy a tratar ahora su argumento en modo y figura, que es el siguiente: «La sustancia Divina es indivisible.» Ésta es la *major*. «La eternidad es la sustancia Divina.» Ésta es la *minor*. *Ergo*, la

sustancia Divina es indivisible.[4] La *major*, dice, es evidente, porque Dios es *actus simplicissimus*. La *minor* es aceptada, piensa, por todos, porque todo cuanto se atribuye a Dios es Dios. A esto contesto que la *major* está muy lejos de ser evidente, que *actus simplicissimus* no significa nada y que a la *minor* no la entiende nadie. Primero, ¿qué es *actus* en la *major*? ¿Entiende alguien *actus* como sustancia, es decir, como una cosa que subsiste por sí misma? Acaso no es *actus* en inglés o un «acto» o una «acción», o nada? ¿O es alguna de estas cosas «sustancia»? Si ello es evidente, ¿por qué no explicó *actus* mediante una definición? Y en cuanto a la *minor*, aunque todo el mundo entiende que el «Eterno» es Dios, sin embargo nadie puede entender que la «eternidad» es Dios. Quizás él y los escolásticos entienden por *actus* lo mismo que entienden por *essentia*. ¿Cuál es la «esencia» de un «hombre» sino su «humanidad»; o de Dios sino su «Deidad»; de lo «grande» sino su «grandeza»; y así de todos los demás denominados atributos? Y las palabras Dios y Deidad tienen diferente significación. Juan Damasceno, un Padre de la iglesia, cuando expone el credo Niceno, niega claramente que la Deidad se encarnara; pero todos los verdaderos cristianos creen que Dios se encarnó. Por tanto Dios y la Deidad significan cosas diversas; y por tanto «eterno» y «eternidad» no son lo mismo, como un hombre sabio y su sabiduría no son lo mismo; ni Dios y su justicia son lo mismo; y universalmente es falso que el atributo en abstracto sea lo mismo que la sustancia a la que se atribuye. También es universalmente verdadero de Dios que el atributo en concreto y la sustancia a la que se atribuye no son la misma cosa.

Paso ahora al siguiente período o párrafo en el que él querría probar de buena gana que al negar

4. Se trata de un error; la conclusión es: «la eternidad es indivisible».

la sustancia incorpórea, yo rechazo la existencia de Dios. Las palabras que cita aquí son mías: «Decir que un ángel o un espíritu es una sustancia incorpórea, es decir en efecto que no hay ángel ni espíritu alguno.» Es también verdad que decir que Dios es una sustancia incorpórea es decir en efecto que no hay Dios. ¿Qué alega contra esto si no es la teología escolástica a la que ya he contestado? No puede aducir ninguna Escritura porque la palabra incorpóreo no se encuentra en la Escritura. Pero el obispo, fiándose de su saber aristotélico y escolástico, no ha hecho hasta ahora ningún uso de la Escritura, aparte de estos textos: *I Cor.* IX, 7: «¿Quién planta una viña y no come de sus frutos? ¿Quién apacienta un rebaño y no se alimenta de la leche del rebaño?» Y *Apoc.* IV, 1: «Tú eres digno, Señor, de recibir la gloria, el honor y el poder; porque Tú has creado todas las cosas y por tu voluntad fueron creadas»: para probar así que el derecho de Dios a gobernar y castigar a la humanidad no se deriva de su omnipotencia. Veamos ahora cómo prueba la incorporeidad por su propia razón sin las Escrituras. «Dios, dice, es incorpóreo o finito.» Él sabe que yo niego ambas cosas y digo que es «corpóreo» e «infinito»: contra lo cual no ofrece argumentos sino sólo, de acuerdo con su hábito de disputar, lo llama «raíz del ateísmo»; y me pregunta qué cosa real queda en el mundo si Dios no es incorpóreo sino cuerpo y accidentes. Digo que no queda nada más que la sustancia corpórea. Pues yo he negado, como él sabía, que haya ninguna realidad accidental; y sin embargo mantengo la existencia de Dios y que él es el más puro y el más simple espíritu corporal. Aquí su Señoría, sin cazar nada, se traslada a la eternidad de la Trinidad, a la que estas razones mías, dice, destruyen. ¿Cómo es eso? Yo digo que la Trinidad, y por tanto las personas, son un puro, simple y eterno espíritu corpóreo; ¿y por qué destruye esto la Trinidad más que si yo la hubiera llamado incorpórea? Él se esfuerza aquí y

busca algo para refrescarse en la palabra «persona»: «por las mismas razones, dice, cada rey tiene tantas personas como jueces de paz hay en su reino, y Dios Todopoderoso tiene tantas personas como reyes hay». ¿Por qué no? Pues yo no dije nunca que todos aquellos reyes eran ese Dios; y sin embargo Dios da ese nombre a los reyes de la tierra. En cuanto al significado de la palabra «persona», yo lo expondré más tarde en otro sitio. Aquí acaban los argumentos escolásticos de su Señoría; ahora permitidme que exponga mi argumento escriturístico. San Pablo refiriéndose a Cristo (*Col.* II, 9) dice esto: «En Él mora toda la plenitud de la Divinidad corporalmente.» Atanasio, un gran y celoso doctor en el Concilio de Nicea, y enemigo vehemente del hereje Arrio, quien admitió que Cristo no era Dios sino a la manera como hombres de excelente piedad son llamados así, expuso así aquel texto: «La plenitud de la Divinidad mora en él corporalmente (en griego σωματικῶς), *id est,* θεϊκῶς, *id est realiter.*» Así hay un Padre a favor de la corporeidad y de que Dios estaba en Cristo como un cuerpo está en un cuerpo. Además, hubo en la iglesia primitiva una clase de herejes que defendían que Jesucristo no tenía un cuerpo verdadero y real, sino que era solamente un fantasma o un espíritu, que los latinos llaman *spectra*. Contra el jefe de esta secta, cuyo nombre creo que era Apeles, Tertuliano escribió un libro, que ahora se encuentra entre sus restantes obras, titulado *De carne Christi*; en él, después de haber hablado de la naturaleza de los fantasmas y haber mostrado que no tienen ninguna realidad, concluye con estas palabras: «lo que no es *cuerpo* no es *nada*». Así que tengo a mi favor un texto claro de la Escritura y a dos antiguos y sabios Padres. Y la doctrina de Tertuliano no fue condenada en el Concilio de Nicea, sino la división de la sustancia divina en Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo. Pues las palabras «Dios no tiene partes» fueron añadidas como explicación de la palabra «con-

sustancial», a petición de los Padres disidentes, y fueron además explicadas tanto en el credo de Atanasio con estas palabras: «no tres Dioses sino un solo Dios», como por el atributo constante que se hace desde entonces a la Trinidad «individual». Estas mismas palabras condenaron también a los Antropomorfitas; pues aunque allí se tuvieron por no cristianos los que profesan que Dios tiene un cuerpo orgánico, y en consecuencia que las personas eran tres individuos, sin embargo los Gentiles fueron todos Antropomorfitas y condenados allí con estas palabras: «Dios no tiene partes.»

Y así he respondido a su acusación relativa a la eternidad y existencia de la sustancia divina, y he mostrado que verdaderamente el problema que se plantea entre nosotros es si Dios es un fantasma (*id est* un ídolo de la fantasía, que san Pablo dice que no es nada) o un espíritu corpóreo, es decir, algo que tiene magnitud.

En este lugar pienso que no estaría mal, dejando por un momento esta discusión teológica, examinar el significado de aquellas palabras que han ocasionado opiniones tan diversas en esta clase de doctrina.

La palabra «sustancia», en griego ὑπόστασις, ὑποσταν, ὑποσταμενον, significan lo mismo, es decir, un fundamento, una base, algo que tiene existencia o subsistencia «en sí mismo», algo que sostiene lo que de otra manera caería, en cuyo sentido Dios es propiamente la hipóstasis, la base y la sustancia que sostiene todo el universo, y que tiene subsistencia no sólo «en sí mismo», sino «de sí mismo»; mientras que las demás sustancias sólo tienen su subsistencia en sí mismas, no de sí mismas. Metafóricamente, la fe es llamada sustancia (*Hebr.* XI, 1) porque es el fundamento o base de nuestra esperanza; pues al fallar la fe se desmorona nuestra esperanza. Y (*2 Cor.* IX,

4) san Pablo, habiendo alardeado de la generosa promesa de los corintios hacia los macedonios, llama a esta promesa el fundamento, la hipóstasis de éste su alarde. Y (*Hebr.* I, 3) Cristo es llamado la imagen de la sustancia (hipóstasis) de su Padre, y para indicar la propia y adecuada significación de la palabra hipóstasis, los Padres griegos la opusieron siempre a aparición o fantasma; y cuando un hombre refleja su cara en el agua, su cara real es llamada la hipóstasis de la cara fantástica que hay en el agua. Así también al hablar, la cosa entendida o nombrada es llamada hipóstasis con respecto al nombre; así también un cuerpo coloreado es la hipóstasis, sustancia y sujeto del color; e igualmente de todos sus demás accidentes. «Esencia» y todos los demás nombres abstractos son palabras artificiales pertenecientes al arte de la lógica y significan solamente el modo como consideramos la sustancia misma. Y sobre esto yo he hablado suficientemente en mi *Leviatán* (III, 46). «Cuerpo» (en latín *corpus*, en griego σῶμα) es aquella sustancia que tiene una magnitud indeterminada, y es lo mismo que sustancia corpórea; pero «un cuerpo» es aquello que tiene una magnitud determinada, y en consecuencia se entiende que es un *totum* o *integrum aliquid*. «Cuerpo simple y puro» es el cuerpo de una sola clase absolutamente en todas partes; y si se mezcla con un cuerpo de otra clase, aunque la totalidad es compuesta o mixta, las partes retienen su simplicidad, como al mezclarse el agua y el vino las partes de una y otra clase retienen su simplicidad. Pues el agua y el vino no pueden estar a la vez en uno y el mismo lugar.

«Materia» es lo mismo que «cuerpo», pero nunca sin referirse al cuerpo que está hecho de dicha materia. «Forma» es el agregado de todos los accidentes juntos, por lo que damos a la materia un nuevo nombre; así «albedo», «blancura», es la forma de *album* o «cuerpo blanco». Así también «humani-

dad» es la esencia de hombre y «Deidad» la esencia de Dios.

Espíritu es un cuerpo tenue, fluido, transparente e invisible. La palabra significa en latín aliento, aire, viento, etc. En griego, πνεῦμα de πνέω, *spiro, flo.*

Yo he visto, y lo han visto muchos más, dos aguas, una del río y la otra agua mineral, tan parecidas que nadie podría discernir una de otra visualmente; sin embargo, cuando han sido puestas las dos juntas, la entera sustancia no puede distinguirse visualmente de la leche. Sin embargo, sabemos que una no puede mezclarse con la otra de modo que cada parte de una esté en cada parte de la otra, pues esto es imposible, a menos que dos cuerpos puedan estar en el mismo lugar. ¿Cómo podría hacerse el cambio en todas partes a no ser únicamente por la actividad del agua mineral, que cambia en todas partes para los sentidos sin estar, sin embargo, en todos los lugares y en todas las partes del agua? Si cuerpos tan gruesos tienen tanta actividad, ¿qué pensaremos de los espíritus, cuyas clases son tan numerosas como las clases de licores, y tienen una mayor actividad? ¿Puede entonces dudarse que Dios, que es un Espíritu infinitamente tenue y además inteligente, pueda hacer y cambiar todas las especies y clases de cuerpos como le plazca? Pero yo no me atrevo a decir que éste sea el modo por el que Dios Omnipotente obra porque esto sobrepasa mi comprensión: pero sirve muy bien para demostrar que la omnipotencia de Dios no implica contradicción; y es mejor que, bajo pretensión de aumentar la sutilidad de la sustancia divina, reducirlo a un espíritu o fantasma, que no es nada.

«Persona» (en latín, *persona*) significa una sustancia inteligente que actúa siempre en su propio nombre o en nombre de otro, o por su propia autoridad o por autoridad de otro. De esta definición no me cabe otra prueba que el uso de esta palabra, que en los autores latinos fue estimada como la más hábil de su propia lengua, entre los cuales está Cicerón. Éste, en una epístola a Atico, dice lo siguiente: «*Unus sustineo tres personas, mei, adversarii et judicis*»; esto es: «Yo, que soy sólo un hombre, sostengo tres personas; mi propia persona, la persona de mi adversario y la persona del juez.» Cicerón era aquí la sustancia inteligente, un hombre; y como hablaba de sí mismo, se llama a sí mismo su propia persona; y además, como hablaba por su adversario, dice que sostenía la persona de su adversario; y por fin, como se dio a sí mismo la sentencia, dice que sostenía la persona del juez. En el mismo sentido usamos ordinariamente la palabra en inglés, llamando a quien actúa por su propia autoridad, su propia persona, y a quien actúa por autoridad de otro, la persona de este otro. Y así tenemos el significado exacto de la palabra «persona». La lengua griega no puede reproducirla, pues πρόσωπον es propiamente un rostro y, metafóricamente, una máscara de un actor sobre el escenario. ¿Cómo reprodujeron los Padres griegos la palabra «persona», aplicada a la bendita Trinidad? No muy bien. En lugar de la palabra «persona» ponen «hipóstasis», que significa sustancia; de donde pudo inferirse que las tres personas de la Trinidad son tres sustancias divinas, esto es, tres dioses. La palabra πρόσωπον no pudieron usarla porque rostro y máscara no son atributos honrosos de Dios, ni explicativas de la intención de la Iglesia griega. Por tanto, la Iglesia latina (y en consecuencia la inglesa) traduce «hipóstasis» siempre que se encuentra en el credo de Atanasio, por «persona». Pero la expresión «unión hipostática» es correctamente retenida y usada por los teólogos significando la unión de dos hipóstasis, esto es, de dos sustancias o naturalezas en la persona de Cristo. Pero dado que ellos sostienen también que el alma de nuestro Salvador es una sustancia que, aun separada de su cuerpo, subsiste sin

embargo en sí misma, y en consecuencia antes de separarse de su cuerpo en la cruz fue una naturaleza distinta de su cuerpo, ¿cómo evitarán la objeción de que Cristo tiene entonces tres naturalezas, tres hipóstasis, sin conceder que «su resurrección fue una nueva vivificación y no una vuelta de su alma desde el Cielo hasta la tumba»? Lo contrario no está definido por la Iglesia. Hasta aquí la explicación de las palabras que se encuentran en esta controversia. Ahora vuelvo de nuevo al discurso de su Señoría.

J. D. — Después de que ellos hayan rechazado todos los espíritus incorpóreos, ¿qué existencia le dejan al mismo Dios? Él, que es la fuente de todo ser, del cual y en el cual todas las criaturas tienen su ser, debe tener necesariamente un ser real suyo propio. ¿Y qué ser real puede tener Dios entre cuerpos y accidentes? Pues ellos no han dejado ninguna otra cosa en el universo. Entonces T. H. puede poner la misma cuestión sobre Dios, como la puso sobre los diablos. «Yo quisiera saber con gusto en qué clases de entes clasifica el Obispo a Dios» (*Lib. y Nec.*). El ser infinito y el ser participado no son de la misma naturaleza. Sin embargo, para hablar según la aprehensión humana (la aprehensión y la comprensión difieren mucho: T. H. confiesa que la razón natural nos dicta que Dios es infinito, aunque la razón natural no puede comprender la infinitud de Dios), lo coloco entre las sustancias incorpóreas o espíritus porque a Él le plugo colocarse en esta categoría: «Dios es Espíritu.» De este texto y de todos los demás del mismo tipo, da T. H. su opinión diciendo que es ininteligible «y que no están sujetos al entendimiento humano» (*Lev.* III, 34).

Los que niegan todas las sustancias incorpóreas sólo pueden entender por Dios o la naturaleza (no la *naturam naturantem*, es decir, un autor real de la naturaleza, sino la *natura naturata*, es decir, el ordenado concurso de las causas naturales, como T. H. parece dar a entender) o una ficción del cerebro, sin un ser real, a la que se valora como un error provechoso a causa de sus ventajas y fines políticos, y a la que sin embargo se dignifica con el glorioso título de «causa eterna de todas las cosas».

T. H. — A la pregunta de su Señoría: «¿Qué existencia le dejo a Dios?», contesto que le dejo la existencia del más puro, simple, e invisible espíritu corporal. Por corpórea entiendo una sustancia que tiene magnitud, y así piensan todos los hombres instruidos, teólogos y otros, aunque haya quizás alguna gente común tan ruda como para llamar cuerpo sólo a lo que pueden ver y sentir. A su segunda pregunta: «¿Qué ser real puede Él tener entre cuerpos y accidentes?» Respondo: el ser de un espíritu, no de un fantasma. Si yo preguntara al más sutil distinguidor qué naturaleza media habrá entre una sustancia infinitamente sutil y un mero pensamiento o fantasma, ¿con qué nombre podría llamarla? Quizás podría llamarla «sustancia incorpórea»; y así «incorpórea» pasaría por ser una naturaleza media entre «infinitamente sutil» y «nada», y sería menos sutil que lo infinitamente sutil y sin embargo más sutil que un pensamiento. Se supone, dice, que la naturaleza de Dios es incomprensible. ¿Se sigue de ahí que podemos dar a la divina sustancia el nombre negativo que nos plazca? Porque él dice que la entera sustancia divina está aquí y allí y en todas partes del mundo, y que el alma del hombre está aquí y allí y en todas partes del cuerpo humano; ¿debemos por tanto tomar esto por un misterio de la religión cristiana, bajo su palabra o la de otro escolástico, pero dejando aparte las Escrituras, que sólo llama misterio a la encarnación del Dios eterno? ¿Es acaso «incorpóreo» un misterio, cuando no se menciona absolutamente en la Biblia, sino que por el contrario está escrito: «Que la plenitud de la Divinidad estaba corporalmente en

Cristo»? Cuando la naturaleza de la cosa es incomprensible, yo puedo asentir a la Escritura: pero cuando el significado de las palabras es incomprensible, yo no puedo asentir a la autoridad de los escolásticos.

J. D. — ...Él hace que los ángeles benditos, que son los habitantes de esta feliz mansión (el «*coelum empyraeum*») sean o ídolos del cerebro, lo que en inglés llano es nada, o cuerpos tenues, sutiles y fluidos, destruyendo así la naturaleza angélica. «Siendo el universo la agregación de todos los cuerpos, no hay ninguna parte real de él que no sea también cuerpo» (*Lev.* III, 34). Y en otra parte: «Cada parte del universo es cuerpo y lo que no es cuerpo no es parte del universo. Y puesto que el universo es todo, lo que no es parte de él es nada y, en consecuencia, ninguna parte» (*Lev.* IV, 46). ¿Cómo? Por esta doctrina hace que no sólo los ángeles sino el mismo Dios sea nada. Y no la salva en absoluto al suponer erróneamente que los ángeles son espíritus corpóreos y al atribuir a Dios el nombre de espíritu incorpóreo «que es un adjetivo de mayor honor, pues en Dios no consideramos qué atributo expresa mejor su naturaleza, que es incomprensible, sino cuál expresa mejor nuestro deseo de honrarle» *(Lev. ibid.).* Aunque no somos capaces de comprender perfectamente qué es Dios, sin embargo somos perfectamente capaces de comprender qué no es Dios, esto es, que él no es imperfecto, y por tanto que no es finito y en consecuencia que no es corpóreo. Sería realmente una bonita manera de honrar a Dios honrarlo con una mentira. Si esto que dice aquí es verdad, que «cada parte del universo es cuerpo y lo que no es cuerpo no es nada», entonces, por su doctrina, si Dios no es un cuerpo, Dios no es nada: no un espíritu incorpóreo, sino «uno de los ídolos del cerebro», una pura nada, aunque ellos piensen que están a resguardo y tienen la protección de la incomprensibilidad de Dios entre ellos y su descubrimiento.

T. H. — Esto de la «sustancia incorpórea» ya lo sacó antes y allí respondí a ello. Me asombra que haga rodar la misma piedra. Es como Sísifo en el infierno del poeta, que hace rodar allí una pesada piedra hasta la cima de una colina, la cual tan pronto como la lleva hasta la luz del día, se desliza de nuevo hasta el fondo; y así eternamente. Pues así hace rodar su Señoría esta y otras cuestiones con mucho ruido hasta que se las acerca a la luz de la Escritura, y entonces se desvanecen; pero él, irritado, sudoroso, extraviado, vuelve de nuevo a ello, a su pequeño propósito de antes. De lo que digo sobre el universo infiere que yo hago de Dios una nada: pero lo infiere absurdamente. Él hubiera podido inferir realmente que yo hago de él un espíritu corpóreo pero sin embargo puro. Yo entiendo por universo la agregación de todas las cosas que tienen ser en sí mismas; y así piensan todos los demás hombres. Y dado que Dios tiene ser, se sigue que es o el universo entero o parte de él. Y su Señoría no intenta refutarlo sino que sólo parece asombrarse de ello.

T. H. — Aquí concluye su primer capítulo con amargos reproches a fin de dejar en su lector, como piensa él, un aguijón; suponiendo quizá que no leerá sino el comienzo y el final de su libro, como es la costumbre de muchos. Pero para hacerle perder este mezquino asomo de astucia, yo pido al lector una de estas dos cosas. O que lea con el libro del Obispo los textos de mi *Leviatán* que él cita y vea no sólo cómo él contesta a mis argumentos sino también qué clase de argumentos son los que presenta contra ellos; o si no que se abstenga de condenarme, en la medida en que se abstiene de pensar: pues de otra forma sería injusto. El nombre de Obispo es de gran autoridad, pero estas palabras no son palabras de obispo sino de un apasionado escolástico, demasiado feroces e indecorosas en cualquier hombre, sea quien sea. Además, son falsas. ¿Quién que me conozca dirá que

merezco la misma confianza que un malabarista, o que suelo jactarme de algo y mucho menos que hago el saltimbanqui? De lo que son mis obras, él no es un juez apto. Pero ahora que él me ha provocado yo diré tanto de ellas que ni él (si viviera) ni yo, si quisiera, podría extinguir la luz que se ha difundido en el mundo por la mayoría de ellas: y en cuanto a las doctrinas que él ataca tengo pocos adversarios pero son tales que su valía o su fama científica les viene de haberlas atacado. Él me acusa primero de destruir la existencia de Dios, es decir, quisiera hacer creer al mundo que yo soy ateo. Pero ¿con qué fundamento? Porque digo que Dios es espíritu «corpóreo». Pero es san Pablo quien me permite decir esto al afirmar (*I Cor.* XV, 44): «Hay un cuerpo espiritual y un cuerpo animal.» Quien sostiene que hay un Dios y que Dios es realmente algo (pues «cuerpo» es sin duda una «sustancia real»), está lo más lejos posible de ser ateo. Pero de quien dice que Dios es una «sustancia incorpórea», nadie puede estar seguro de si es ateo o no. Pues nadie que esté vivo puede decir absolutamente que haya alguna «sustancia» que no sea también «corpórea». Pues ni la palabra «incorpóreo», ni «inmaterial» ni ningún término equivalente se funda en la Escritura o en la razón. Por el contrario, que «la Divinidad mora corporalmente en Cristo» se encuentra en *Colos.* II, 9; y Tertuliano mantiene que Dios es o una «sustancia corporal» o «nada». Y nunca fue condenado por la Iglesia. ¿Por qué? No sólo Tertuliano, sino todos los sabios, llaman «cuerpo» no sólo a lo que se puede ver, sino también a todo cuanto tiene magnitud o que está en alguna parte; pues su gran reverencia hacia la sustancia divina les impide atreverse a pensar que no tiene «magnitud o que no está en ninguna parte». Pero los que sostienen que Dios es un fantasma, como hicieron los exorcistas en la Iglesia de Roma, es decir, una cosa como en aquel tiempo se pensaba que eran los espíritus que se decía vagaban en los cementerios y que

eran las almas de los hombres enterrados, reduce absolutamente a Dios a la nada. Pero entonces, ¿son ellos ateos? No. Pues aunque por ignorancia de las consecuencias dicen lo que es equivalente al ateísmo, sin embargo en sus corazones piensan que Dios es una sustancia y, de haber sabido lo que significan «sustancia» y «corpórea», hubieran dicho que era una sustancia corpórea. De forma que es muy fácil caer en este «ateísmo por consecuencia», incluso para los hombres más piadosos de la Iglesia. También el que dice que Dios está «enteramente aquí» y «enteramente allí» y «enteramente en todas partes», destruye por consecuencia la unidad de Dios, la infinitud de Dios y la simplicidad de Dios. Y esto es lo que hacen los escolásticos, que son por tanto «ateos por consecuencia», aunque no todos digan en su corazón que no hay Dios. Así también su Señoría al eximir la voluntad humana de la sujeción a la necesidad de la voluntad o los decretos divinos, niega «por consecuencia» la presciencia divina, lo que equivale también a un «ateísmo por consecuencia». Pero ninguna consecuencia indigna o deshonrosa puede sacarse de que Dios sea un «espíritu corpóreo» e «infinitamente puro».

Hasta aquí sobre el primer capítulo de su Señoría, como justificación de mi *Leviatán* en materia de religión; y especialmente para borrar la injusta calumnia lanzada sobre mí por el obispo de Derry. En cuanto al segundo capítulo, que trata de mi doctrina civil, como mis errores en esta cuestión, si es que hay alguno, no me desacreditarían demasiado, no me tomaré la molestia de contestarlo.

SUMARIO